# PRIMERA CONTROVERSIA, SOBRE LA PALABRA DE DIOS ESCRITA Y NO ESCRITA. EXPLICADA EN CUATRO LIBROS.

## DE SAN ROBERTO BELARMINO SJ,

## DOCTOR DE LA IGLESIA

Traducido del latín al Español por el modelo de inteligencia artificial GPT-4o. Manuscrito usado para la traducción:

Autor: Bellarmino, Roberto

Lugar de publicación: Ingolstadt

Casa editora: Sartorius

Año de publicación: 1593

# ÍNDICE DE LOS LIBROS Y CAPÍTULOS DE LA PRIMERA CONTROVERSIA


Primera Controversia General: Sobre la Palabra de Dios ..... 6

LIBRO PRIMERO Sobre los libros sagrados y apócrifos. ..... 6

CAP. I: ¿Es la Escritura la Palabra de Dios? ..... 6

CAP. II: Que los libros llamados canónicos contienen la Palabra de Dios. ..... 8

CAP. III: Refutación de la objeción basada en las palabras de San Pablo: "La letra mata, pero el espíritu vivifica". ..... 16

CAP. IV: Cuáles son los libros sagrados. ..... 24

CAP. V: Sobre los herejes que atacaron los libros del Primer Orden del Antiguo Testamento. ..... 27

CAP. VI: Sobre los herejes que atacaron los libros del Nuevo Testamento enumerados anteriormente. ..... 37

CAP. VII: Sobre el libro de Ester. ..... 44

CAP. VIII: Sobre el libro de Baruc. ..... 58

CAP. IX: Sobre algunos capítulos de Daniel. ..... 60

CAP. X: Sobre los libros de Tobías, Judit, Sabiduría, Eclesiástico y Macabeos. ..... 67

CAP. XI: Sobre el libro de Tobías. ..... 75

CAP. XII: Sobre el libro de Judit. ..... 77

CAP. XIII: Sobre el Libro de la Sabiduría. ..... 87

CAP. XIV: Sobre el Eclesiástico. ..... 91

CAP. XV: Sobre los libros de los Macabeos. ..... 92

CAP. XVI: Sobre algunas partes de los libros de Marcos, Lucas y Juan. ..... 102

CAP. XVII: Sobre la Epístola a los Hebreos. ..... 105

CAP. XVIII: Sobre las epístolas de Santiago, Judas, 2ª de Pedro, 2ª y 3ª de Juan. ..... 117

CAP. XIX: Sobre el Apocalipsis. ..... 127

CAP. XX: Sobre los libros Apócrifos. ..... 131

LIBRO SEGUNDO Sobre las ediciones: Hebrea, Caldea, Griega, Latina, y vulgares. ..... 137

CAP. II: Si la edición hebrea está corrompida. ..... 142

CAP. III: De la edición caldea. ..... 153

CAP. IV: De la edición siríaca. ..... 156

CAP. V: Sobre las diversas ediciones griegas. ..... 159

CAP. VI: Sobre la interpretación de los Setenta Ancianos. ..... 162

CAP. VII: Sobre la edición griega del Nuevo Testamento ..... 172

CAP. VIII: Sobre las ediciones latinas....176
CAP. IX: Sobre el autor de la edición Vulgata....179
CAP. X: Sobre la autoridad de la edición latina vulgata. ....190
CAP. XI: Se resuelven las objeciones de los herejes contra la edición latina vulgata. ....197
CAP. XII: Se defienden los pasajes que Kemnitius dice que están corrompidos en la edición vulgata....203
CAP. XIII: Se defienden los pasajes que Calvino afirma que el intérprete latino tradujo mal en los Salmos....212
CAP. XIV: Se defienden los pasajes que los herejes afirman que están corrompidos en la edición latina del Nuevo Testamento....222
CAP. XV: Sobre las ediciones vulgares. ....231
CAP. XVI: Se responden a las objeciones de los herejes. ....245
LIBRO TERCERO Sobre la interpretación y el verdadero sentido de las Escrituras. ....258
CAP. I: La Escritura no es tan clara por sí misma como para que, sin interpretación, sea suficiente para resolver las controversias de fe....258
CAP. II: Se responden las objeciones de los adversarios....267
CAP. III: Se propone la cuestión sobre el juez de las controversias; y a la vez se diserta sobre los sentidos de las Escrituras....276
CAP. IV: Se aportan testimonios del Antiguo Testamento a favor de la doctrina católica. .284
CAP. V: Se prueba lo mismo con el Nuevo Testamento. ....288
CAP. VI: Lo mismo se prueba a partir de la costumbre de la Iglesia. ....295
CAP. VII: Lo mismo se prueba con testimonios de los Papas e Imperadores. ....300
CAP. VIII: Lo mismo se prueba con testimonios de los Padres....304
CAP. IX: Lo mismo se prueba por la razón. ....311
CAP. X: Se responden las objeciones....315
LIBRO CUARTO, sobre la Palabra de Dios no escrita. ....327
CAP. II: Qué es la tradición y cuántos tipos hay. ....329
CAP. III: Se explica el estado de la cuestión y se descubren algunas mentiras de los adversarios. ....333
CAP. IV: Se muestra la necesidad de las tradiciones....342
CAP. V: Se demuestra, a partir de las Escrituras, que existen algunas verdaderas tradiciones....353
CAP. VI: Lo mismo se demuestra con testimonios de los Papas y Concilios. ....360
CAP. VII: Lo mismo se prueba a partir de los Padres. ....362
CAP. VIII: Se prueba lo mismo con otros cuatro argumentos....381

CAP. IX: Se explican cinco reglas por las cuales llegamos al conocimiento de las verdaderas tradiciones. .....385

CAP. X: Se resuelven las objeciones de los adversarios tomadas de las Escrituras. .....390

CAP. XI: Se resuelven las objeciones tomadas de los Padres. .....401

CAP. XII: Se responden las razones de los adversarios.....415

Alabado sea Dios y la Virgen Madre María. .....421

# Primera Controversia General: Sobre la Palabra de Dios

# LIBRO PRIMERO Sobre los libros sagrados y apócrifos.

## CAP. I: ¿Es la Escritura la Palabra de Dios?

Al comenzar mi discusión sobre los libros sagrados, se me presenta en primer lugar la siguiente cuestión: ¿Debe ser aceptada la Escritura profética y apostólica como la Palabra de Dios, o debe considerarse como Palabra de Dios únicamente aquello que el Espíritu Santo habla en privado a cada uno en su corazón? Esta cuestión, que de otro modo sería indigna de ser tratada entre teólogos cristianos, ha sido generada en nuestro tiempo en parte por los delirios de Swenckfeld y los libertinos, y en parte por la maldad e insolencia de los luteranos. Caspar Swenckfeld (como atestiguan Federico Staphylus en su libro Sobre la concordia de los discípulos de Lutero y Pedro Palladius en su libro Sobre las herejías de nuestro tiempo) rechaza la palabra escrita como letra que mata y nos ordena contentarnos únicamente con el espíritu interior. Sobre los libertinos, que surgieron bajo los autores Coppin y Quintin, escribe Juan Calvino en su Instrucción contra los libertinos, capítulo 9: "Ya hemos dicho que al principio solían abiertamente reírse si alguien citaba las Escrituras; y no ocultaban que las consideraban como fábulas. Sin embargo, no dejaban de usarlas si había algún pasaje que pudieran torcer para adaptarlo a su propio sentido. No porque le dieran fe, sino solo para confundir a los ignorantes, y así perturbarlos de manera que finalmente pudieran más fácilmente atraerlos hacia ellos. Si se les objetaba algún pasaje, respondían que no estaban sujetos a la letra, sino que debían seguir al espíritu, que vivifica." Además, ese cerdo, Quintin, había marcado con algún mote a cada uno de los apóstoles, llamando, por ejemplo, a Pablo

"vaso roto", a Juan "joven necio", a Pedro "negador de Dios", y a Mateo "usurero". Así lo dice él.

Por otra parte, Martín Lutero y Juan Calvino, junto con todos sus seguidores y discípulos, no dudan en atribuir este mismo error de Swenckfeld y los libertinos al Pontífice Romano y a toda la Iglesia Católica, con la más impúdica de las mentiras. Las palabras de Lutero en su libro Sobre los Concilios y la Iglesia, casi al final, son las siguientes:

“El Papa, sobre este asunto, ha inundado casi todo el mundo con una enorme cantidad de comentarios y libros, y los ha convertido en meras trampas para las conciencias: leyes, exacciones, derechos divinos y humanos, artículos de fe, el nombre de pecado y de justicia, de tal manera que merece que nuevamente su decreto sea entregado a las llamas; pues la Iglesia fácilmente podría prescindir de tal libro, que ha causado un daño horrible e irreparable a gran parte de la humanidad, enterrando las Sagradas Escrituras en el cieno y polvo, y casi destruyendo por completo la doctrina cristiana."

Así lo dice Lutero, y cosas similares se pueden encontrar en su libro Contra el Rey de Inglaterra, en su libro Sobre el falso estado del clero y en otros lugares. Las palabras de Calvino al comienzo de su libro o instrucción contra los anabaptistas son estas: "Porque no decimos, como los papistas, que las Sagradas Escrituras deben ser ignoradas para que se dé aquiescencia a la autoridad de los hombres; pues consideramos que tal subterfugio es una blasfemia execrable." Por lo tanto, para refutar brevemente tanto el error de aquellos como la mentira de estos, será necesario establecer en primer lugar que, según la mente de la Iglesia Católica, como se explicó en el Concilio Tercer de Cartago, capítulo 47, y recientemente en el Concilio de Trento, sesión 4, los libros proféticos y apostólicos son verdaderamente la Palabra de Dios, y una regla de fe cierta y estable. Esto lo comprobamos con los siguientes argumentos.

## CAP. II: Que los libros llamados canónicos contienen la Palabra de Dios.

En primer lugar, Moisés, los profetas, Cristo mismo, Juan y los apóstoles confirmaban las doctrinas divinas a partir de las Escrituras o ciertamente exhortaban a otros a leerlas, y nunca remitieron a nadie al juicio del espíritu interior, descuidando las Escrituras. No traemos sus testimonios porque pensemos que los adversarios los valoran grandemente, sino para que las Escrituras, cuya autoridad los adversarios a veces usan indebidamente contra nosotros, que las veneramos con razón, no parezcan apoyar sus opiniones.

Moisés, por lo tanto, dice en Deuteronomio 17: "Si percibes que hay un juicio difícil y ambiguo... harás lo que te indiquen aquellos que presiden en el lugar que el Señor ha elegido, y te enseñarán según su ley". Aquí, Moisés enseña con bastante claridad que las controversias que surgen entre el pueblo de Dios deben ser juzgadas según la ley del Señor. De manera similar, Isaías clama en el capítulo 8: "A la ley y al testimonio". Y Malaquías en el capítulo 2: "Los labios del sacerdote custodiarán el conocimiento, y la ley buscarán de su boca, porque él es el mensajero del Señor de los ejércitos". David también dice en el Salmo 118: "Bienaventurados los que guardan sus testimonios".

Cristo, por su parte, confirma primero su misión aquí cuatro veces con el testimonio de la Escritura, citando las palabras del profeta: "El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido..." Luego, en Marcos 12, refuta a los saduceos con las Escrituras divinas cuando dice: "¿No erráis por no conocer las Escrituras?" Y más adelante: "Pero sobre la resurrección de los muertos, ¿no habéis leído en el libro de Moisés...?" Además, en Mateo 22, ¿con qué otro argumento silenció a los fariseos sino con el que extrajo de David? Y nuevamente remite a los fariseos, no a algún espíritu interno, sino a las Escrituras divinas, diciendo en Juan 5: "Escudriñad las Escrituras".

Ahora bien, Juan el Bautista, al ser preguntado quién era, no apeló al juicio de un espíritu interno, sino que citó al profeta Isaías como testigo de su misión. Dijo en Juan 1: "Yo soy la voz del que clama en el desierto: 'Preparad el camino del Señor', como dijo el profeta Isaías". Sobre los bereanos, se menciona con elogio en Hechos 17 que, después de haber escuchado al apóstol Pablo, escudriñaban diariamente las Escrituras para ver si estas cosas eran así. Y los mismos apóstoles Pedro, Pablo, Juan, Santiago y Judas no solo frecuentemente citan testimonios de la ley y los profetas en sus epístolas, lo cual sería demasiado largo de enumerar aquí, sino que a veces también proclaman la autoridad de las Escrituras en su conjunto. San Pedro dice en 2 Pedro 1: "Tenemos la palabra profética más segura, a la cual hacéis bien en estar atentos, como a una lámpara que alumbra en lugar oscuro". Y San Pablo, en 2 Timoteo 3, dice: "Desde la niñez has conocido las sagradas Escrituras, las cuales pueden hacerte sabio para la salvación. Toda Escritura es inspirada divinamente y es útil para enseñar, para reprender, para corregir, para instruir en justicia, a fin de que el hombre de Dios sea perfecto, equipado para toda buena obra". Finalmente, Dios mismo dice a Josué en el capítulo 1: "No se apartará de tu boca este libro de la ley, sino que meditarás en él día y noche". Por lo tanto, quienes desprecian las Sagradas Escrituras y los oráculos divinos luchan contra Moisés, los profetas, los apóstoles, Cristo mismo, y contra Dios Padre y el Espíritu Santo.

Luego, la regla de la fe católica debe ser cierta y conocida; pues, si no es conocida, no será una regla para nosotros; y si no es cierta, ni siquiera será una regla. Por otro lado, la revelación privada del espíritu, aunque en sí misma sea cierta, de ninguna manera puede sernos conocida, a menos que quizás sea confirmada por testimonios divinos, es decir, por verdaderos milagros; de los cuales sufren una extrema escasez, especialmente aquellos que en nuestro siglo presumen del espíritu no menos que los demás. Pues, ¿quién me asegurará que un anabaptista no miente cuando dice que está inspirado por el espíritu? Pero supongamos que no miente: ¿de qué

manera puedo saber que ese espíritu es el espíritu de la luz y no el espíritu de las tinieblas? Y dado que tantos, en este tiempo, se glorían de tener al Espíritu Santo como su guía y maestro, y sin embargo, entre ellos están tan divididos en sus opiniones y sentimientos que unos a otros se consideran herejes, ciertamente no puede ser que todos tengan razón. Y si todos están equivocados, o si, como es absolutamente necesario, algunos lo están: ¿quién se atreverá a afirmar que no es uno de aquellos que son engañados por el espíritu de Satanás?

Pero nada es más conocido y más cierto que las Sagradas Escrituras, contenidas en las letras proféticas y apostólicas; de modo que es necesario ser muy necio para negar que se les debe dar fe. Que son bien conocidas lo atestigua el mundo cristiano y el consenso de todas las naciones, entre las cuales han tenido siempre la máxima autoridad durante muchos siglos; y que son absolutamente ciertas y verdaderas, y no invenciones humanas, sino que contienen oráculos divinos, lo atestiguan:

**PRIMERO**, la veracidad de las profecías, de la cual habla San Agustín en el libro 12, capítulo 9, de La Ciudad de Dios:

"La fe en las Escrituras tiene una autoridad admirable, no sin razón, en todo el mundo y entre todas las naciones, ya que predijo con verdadera divinidad, entre otras cosas, que ellas serían creídas."

Y nuevamente en el capítulo 10: "¿Cuánto menos debe creerse en aquellos escritos, que quieren presentar como llenos de antiguas fábulas, en comparación con la autoridad de los libros divinos más conocidos, que predijeron que todo el mundo les creería, y a los cuales todo el mundo, como fue predicho, ha creído? Lo que muestran que narraron la verdad sobre los hechos pasados se demuestra por el cumplimiento de las profecías futuras con tanta verdad."

**SEGUNDO**, lo atestigua una conspiración increíble y totalmente divina, y la concordia de tantos hombres, quienes, en diferentes lugares, tiempos, lenguas y circunstancias, escribieron los volúmenes sagrados, de tal manera que no parecen ser diferentes escritores, sino diferentes plumas de un mismo escritor. Así, Teodoreto, en su prefacio a los Salmos, y San Gregorio, en su prefacio al Libro de Job, con razón consideraron que las lenguas y manos de los escritores sagrados no eran otra cosa que las plumas del Espíritu Santo.

Y San Agustín, en el libro 18, capítulo 41, de La Ciudad de Dios, hablando de esta admirable concordia de las Escrituras, dice:

"Nuestros autores, en quienes se fija y termina el canon de las Sagradas Escrituras, de ninguna manera disienten entre sí. Por eso, no sin razón, cuando escribieron aquello, muchos en las escuelas y academias, en disputas litigiosas y verborrágicas, y también en los campos y ciudades, con sabios e ignorantes, tantos y tan numerosos pueblos creyeron que Dios habló a través de ellos o por medio de ellos. Debían ser pocos para que no se despreciara por su cantidad lo que debía ser claro en la religión, pero tampoco tan pocos que su consenso no fuera admirable. Pues, ni siquiera en la multitud de filósofos, que también dejaron registros literarios de sus doctrinas, se encuentra fácilmente a quienes concuerden en todo lo que pensaron."

**TERCERO**, Dios mismo es testigo, pues en ocasiones ha defendido esta Escritura suya de la profanación humana con intervención celestial. En efecto, cuando el rey Ptolomeo se preguntaba por qué ningún historiador ni poeta antiguo había mencionado los libros divinos, Demetrio de Falero le respondió (como relatan Aristeas, José en el libro 12 de *Antigüedades*, capítulo 2, y Eusebio en el libro 8 de *Preparación Evangélica*, capítulo 1) que esta Escritura es divina y dada por el mismo Dios, y que por eso, aquellos hombres profanos que intentaron tocarla fueron inmediatamente rechazados por Dios. Afirmó también que un tal Teopompo, al intentar adornar

con la lengua griega algunos volúmenes divinos, fue repentinamente perturbado por una agitación mental divinamente enviada, y obligado a abandonar su obra; y que el escritor de tragedias Teodoro, al querer trasladar algo de la Escritura divina a una de sus obras, quedó ciego y perdió la vista; de modo que su temeridad fue inmediatamente reprimida por un castigo repentino.

**CUARTO**, la propia Escritura es testigo, pues si sus predicciones sobre cosas futuras fueron verdaderas, como lo confirmó su cumplimiento posterior, ¿por qué no habrían de ser verdaderos sus testimonios sobre las cosas presentes? Es verdadero, por tanto, lo que dice David en el segundo libro de Samuel, capítulo 23: "El Espíritu del Señor habló por mí, y su palabra estuvo en mi lengua". Es verdadero lo que dice Zacarías en Lucas 1: "Bendito sea el Señor, Dios de Israel... tal como habló por boca de sus santos profetas desde los siglos". Es verdadero lo que dice Pedro en 2 Pedro 1: "Los santos hombres de Dios hablaron inspirados por el Espíritu Santo". Y es verdadero lo que dice Pablo en 2 Timoteo 3: "Toda Escritura es inspirada divinamente". Finalmente, es verdadero aquello que todos los profetas repiten constantemente: "Así dice el Señor".

**POR ÚLTIMO**, un número casi infinito de milagros divinos, realizados en todos los siglos para confirmar las doctrinas contenidas en estas escrituras, es también un testimonio.

Por lo tanto, dado que la Sagrada Escritura es la regla más cierta y segura para creer, ciertamente no será sano quien, descuidándola, se entregue al juicio del espíritu interno, que es a menudo falaz y siempre incierto. San Agustín advirtió sabiamente a los cristianos en el prólogo de *De doctrina christiana* con estas palabras:

"Evitemos tales tentaciones sumamente arrogantes y peligrosas, y pensemos más bien que el mismo apóstol Pablo, aunque fue derribado por una voz divina y celestial, fue enviado, sin embargo, a un hombre para recibir los sacramentos y ser unido a la Iglesia; y que, aunque un ángel le anunció a Cornelio que sus oraciones habían

sido escuchadas y sus limosnas recordadas, fue enviado a Pedro para que lo instruyera, no solo en los sacramentos, sino también en lo que debía creer, esperar y amar."

A esto se añade que la providencia de Dios rige y modera cada cosa según lo requiere su naturaleza: la naturaleza del hombre requiere que, dado que estamos dotados de alma y cuerpo, y percibimos más fácilmente las cosas corporales que las espirituales, seamos conducidos a lo espiritual y celestial a través de las cosas que percibimos con los sentidos corporales, como por ciertos grados.

Por lo tanto, Dios no enseña a todos comúnmente por inspiración interna qué se debe creer sobre Él o qué debe hacerse según su voluntad, sino que quiso instruirnos mediante letras corporales que pudiéramos ver y leer. San Agustín dice en su segundo sermón sobre el Salmo 90: "Estas letras nos han llegado de esa ciudad de la que somos peregrinos; estas son las Escrituras, que nos exhortan a vivir bien."

Y no es cierto que si David, Moisés, Isaías, Pedro, Pablo, Juan y algunos otros pocos fueron admitidos en cierto modo en la congregación de los ángeles y bebieron directamente de la fuente de la verdad, los demás hombres, por lo tanto, no necesiten las Escrituras divinas ni a ningún maestro. Pues debe haber una diferencia entre los cimientos, las paredes, las montañas y las colinas. ¿Acaso todos son apóstoles? ¿Acaso todos son profetas? ¿Acaso todos son cimientos? ¿Acaso todos son montañas? Y si todos fueran montañas, ¿dónde estarían las colinas? Si todos fueran cimientos, ¿dónde estarían las casas? Si todos fueran apóstoles y profetas, ¿dónde estaría la congregación de los pueblos, de la cual está escrito en el Salmo 7: "Y la congregación de los pueblos te rodeará"? Por tanto, estamos edificados, como dice el apóstol en el capítulo 2 de la Epístola a los Efesios, sobre el fundamento de los apóstoles y profetas, cuyas predicaciones y escritos nos instruyen; y aquellos que vieron y fueron ministros de la palabra están sostenidos y apoyados en la piedra angular suprema, Cristo Jesús.

Así como, cuando el sol nace, las cumbres de las montañas son iluminadas; de allí, los rayos de luz se extienden hacia las colinas y hasta los valles más bajos. Así también, según el Salmo 71, las montañas reciben la paz para el pueblo, y las colinas la justicia. San Agustín, en su tratado 1 sobre Juan, dice: "Las montañas son las almas elevadas; las colinas, las almas pequeñas; pero las montañas reciben la paz para que las colinas puedan recibir la justicia. ¿Cuál es la justicia que reciben las colinas? La fe; porque el justo vive por la fe. Pero las almas pequeñas no recibirían la fe si las almas mayores, llamadas montañas, no fueran iluminadas por la sabiduría misma para que pudieran transmitir a los pequeños lo que estos pudieran captar." Y más adelante: "Cuando levantamos nuestros ojos hacia las Escrituras, porque fueron administradas por hombres, levantamos nuestros ojos hacia las montañas, de donde vendrá nuestra ayuda."

Finalmente, si en cualquier república humana se eliminaran las leyes e instituciones de los antepasados, y se permitiera a cada uno hacer lo que su propia prudencia natural considerara justo y equitativo, ¿cuánta perturbación y confusión seguiría? ¿Cuánto tiempo tardaría en destruirse completamente esa república? Y sin embargo, no hay nadie que no posea algún juicio en los asuntos humanos y que carezca completamente de razón. ¿Qué ocurriría, entonces, si en la república divina, que es más divina que humana, y en la que se requiere creer muchas cosas por encima de la razón natural y hacer muchas cosas por encima de las fuerzas humanas, se eliminaran las sagradas escrituras inspiradas por Dios, y solo se esperara y siguiera la inspiración interna? ¿Qué pasaría si la mayor parte de la humanidad, compuesta por gente ruda e ignorante, que nunca ha sentido que se le revelara nada divino, ni siquiera en sueños, tuviera que esperar siempre? ¿No creerían nada mientras tanto? ¿Perecerían eternamente sin fe? ¿O lograrían la justicia sin fe o la bienaventuranza sin justicia?

Pero los seguidores de Swenckfeld y los libertinos tienen argumentos con los que intentan confirmar y defender su opinión, de modo que no parecen estar locos sin razón. Examinemos entonces qué clase de argumentos son estos.

## CAP. III: Refutación de la objeción basada en las palabras de San Pablo: "La letra mata, pero el espíritu vivifica".

Dicen que el apóstol Pablo, en sus propias palabras, distingue claramente entre la letra y el espíritu, y que atribuye la primera al Antiguo Testamento, llamándola incluso "la que mata"; mientras que confirma que el segundo es propio del Nuevo Testamento y lo llama "el que vivifica". Dice en 2 Corintios 3: "Nos hizo ministros competentes de un nuevo pacto, no de la letra, sino del espíritu; porque la letra mata, pero el espíritu vivifica". Por lo tanto, al igual que el Antiguo Testamento pertenece a los judíos y no tiene relevancia para los cristianos, así tampoco las Escrituras divinas, que no son más que letras, tendrían importancia para los cristianos.

A este argumento respondemos fácilmente, y en primer lugar, si las cosas son así y las sagradas letras no nos conciernen en absoluto, ¿por qué Cristo mismo dice en Juan 5: "Escudriñad las Escrituras"? ¿Por qué Pablo escribió tantas cartas? ¿Por qué en 1 Timoteo 4 exhortó a su discípulo a que se dedicara a la lectura? Pero, ciertamente, el apóstol Pablo no quiso que por "la letra que mata" se entendiera la sagrada Escritura, ni por "el espíritu que vivifica", la comunicación interna del Espíritu. Para Pablo, la letra y el espíritu no son otra cosa que la ley y la gracia, como dice Juan en el capítulo 1: "La ley fue dada por medio de Moisés, pero la gracia y la verdad vinieron por Jesucristo". Y San Agustín, en el libro 15 contra Fausto, capítulo 8, dice: "La misma ley que fue dada por Moisés, se convirtió en gracia y verdad por Jesucristo, cuando se añadió el espíritu a la letra, para que comenzara a cumplirse la justicia de la ley, que no siendo cumplida, también hacía culpables a los transgresores". Que Pablo por "letra" se refiere a la ley, puede entenderse de las palabras que siguen. Pues, después de decir: "Nos hizo ministros competentes de un nuevo pacto; no de la letra, sino del espíritu; porque la letra mata, pero el espíritu vivifica", añadió inmediatamente: "Si el ministerio de la muerte, grabado con letras

en piedras, fue con gloria, de tal manera que los hijos de Israel no podían fijar la vista en el rostro de Moisés, a causa de la gloria de su rostro, que se desvanecía: ¿cómo no será más glorioso el ministerio del espíritu?". Con estas palabras, no dejó lugar a duda alguna de que por "la letra que mata" debe entenderse la ley escrita en tablas de piedra.

Pero vale la pena explicar brevemente por qué esa ley dada por Moisés es llamada "letra", por qué "mata" y por qué se le atribuye propiamente al Antiguo Testamento. No queremos, al refutar a los libertinos y seguidores de Swenckfeld, parecer conceder algo a los luteranos.

La primera duda es bastante fácil y casi insignificante si se compara a Moisés con Cristo y la ley con la gracia. Pues Moisés, al entregar la ley dada por Dios al pueblo, no trajo nada más que letras grabadas en piedra; Cristo, sin embargo, no escribió ninguna letra, ni trajo consigo letras escritas por otros, sino que sopló el espíritu de amor y gracia en los corazones de los suyos, que ni siquiera puede ser escrito. Por lo tanto, con razón la ley de Cristo es llamada espíritu y gracia, mientras que la ley de Moisés es llamada letra.

¿Por qué, entonces, se dice que la ley mata? No todos están de acuerdo en esto. Orígenes, en el libro 6 contra Celso, casi al final, parece interpretar la "letra que mata" como la Escritura misma, cuando se toma en su sentido literal, y el "espíritu vivificante" como la Escritura interpretada de manera mística y espiritual:

"Por letra", dice, "se entiende cuando tomamos las Escrituras divinas en su sentido literal, y por espíritu cuando las entendemos en su sentido intelectual." Y más claramente, en el libro 7, antes de la mitad: "Decimos", dice, "que la ley es doble, es decir, una según la letra y otra según el espíritu, como enseñaron nuestros mayores. Ahora bien, la ley que se toma tal como está escrita, no es tanto nuestra como de Dios, quien a través de un profeta la llamó 'una ley no buena' y 'preceptos no buenos'. Siguiendo esta idea, nuestro Pablo

declaró que la letra mata; lo cual es lo mismo que decir que las palabras matan. Sin embargo, el espíritu vivifica, lo cual es lo mismo que decir que nos da vida con su entendimiento."

Esta opinión de Orígenes, si se toma en el sentido de que nada en las Escrituras divinas puede interpretarse literalmente, contiene un error bien conocido y que ya fue refutado por los Padres. Ver a Epifanio en su carta a Juan y en la herejía de Orígenes; a Crisóstomo en la homilía 13 sobre Génesis; a Jerónimo en su carta a Pamaquio sobre los errores de Juan de Jerusalén y en el capítulo 10 de Daniel; y a Agustín en el libro 13 de *La Ciudad de Dios*, capítulo 21, y en el libro 8 de *Sobre el Génesis*, capítulo 1. Sin embargo, si se interpreta como que lo que fue dicho figuradamente no debe ser tomado en su sentido literal, entonces es una verdadera interpretación, pero no se aplica adecuadamente a este pasaje de Pablo. Porque cuando el apóstol dice que la letra mata, no está hablando de figuras en las Escrituras, sino de los conocidos mandamientos que estaban escritos en las dos tablas de piedra. Así dice: "La letra mata, pero el espíritu vivifica. Si el ministerio de la muerte, grabado con letras en piedras, fue con gloria, etc." Y nuevamente en la epístola a los Romanos, donde repite varias veces que la ley mata, no se refiere a ninguna otra ley que la de "No codiciarás". Y ciertamente, como dice Agustín en el libro *Sobre el espíritu y la letra*, capítulo 4: "No se dice algo figuradamente que no deba ser entendido según el sonido de la letra, cuando se dice 'No codiciarás'; sino que es un mandamiento muy claro y saludable, que si alguien lo cumple, no tendrá ningún pecado en absoluto."

Ahora bien, San Juan Crisóstomo, en su comentario sobre 2 Corintios 3, y quienes lo siguieron, como Teodoreto, Teofilacto, Eucumenio, así como el comentario atribuido a San Ambrosio y algunos otros, enseñan que la "letra que mata" se refiere a la ley que castiga; y que el "espíritu que vivifica" se refiere a la gracia que libera de los pecados.

Porque la ley no solo ordenaba matar a los adúlteros y ladrones, sino también al que recogía leña en sábado (Números 15). Pero la gracia absuelve incluso a los hombres más malvados y contaminados por toda clase de crímenes, mediante el baño de la regeneración o la palabra de la reconciliación.

Sin embargo, esta explicación tampoco satisface por completo, pues la ley divina, al igual que impone castigos a los malvados, también establece recompensas para los buenos. Y así como está escrito en Deuteronomio 27: "Maldito sea el que no permanece en los preceptos de esta ley ni los pone en práctica", también está escrito en Levítico 18: "Guardad mis leyes y mis decretos; el hombre que los cumpla, vivirá por ellos". ¿Por qué, entonces, se dice que la ley mata y no también que da vida? Pues si la letra puede llamarse justamente "la que mata" porque mata a sus transgresores, con igual razón podría llamarse "la que vivifica" porque otorga vida a quienes la cumplen.

Por lo tanto, la opinión más verdadera y más conforme a las palabras del apóstol es la de San Agustín, quien afirma que la ley sin gracia es llamada "la letra que mata" por el apóstol Pablo por dos razones. Primero, porque al no poder cumplirse, convierte de alguna manera en transgresor a quien la recibe. El mismo apóstol dice en Romanos 4: "La ley produce ira; porque donde no hay ley, tampoco hay transgresión". Y segundo, porque aumenta la concupiscencia a través de la prohibición misma. Pues, como dice acertadamente: "Siempre nos inclinamos hacia lo prohibido, y deseamos lo negado". El apóstol dice en Romanos 7: "El pecado, tomando ocasión por el mandamiento, obró en mí toda clase de concupiscencia". Y San Agustín, en De Spiritu et Littera, capítulo 4, dice: "La doctrina que ordena 'No codiciarás' es una buena y laudable ley; pero cuando el Espíritu Santo no ayuda, inspirando en lugar de la mala concupiscencia la buena, es decir, difundiendo la caridad en nuestros corazones, ciertamente esa ley, aunque buena, aumenta el deseo de

lo malo mediante la prohibición, al igual que el ímpetu de un río se hace más fuerte cuando se le opone un obstáculo, y cuando lo supera, se precipita con mayor fuerza en su curso descendente. Y esto es lo que el pecado hace engañando a través del mandamiento y, mediante él, mata, cuando se añade también la transgresión, que no existe donde no hay ley".

Por lo tanto, la ley no mata por sí misma ni por algún defecto propio, sino solo por la ocasión que el pecado toma de ella, como dice el apóstol en Romanos 7: "El pecado, tomando ocasión por el mandamiento, me engañó y por él me mató. De manera que la ley es santa, y el mandamiento es santo, justo y bueno. Entonces, ¿lo que es bueno fue hecho muerte para mí? De ningún modo. Sino que el pecado, para que se mostrara como pecado, produjo en mí la muerte por medio de lo que es bueno".

Queda por resolver la cuestión de por qué la ley, o la letra, se atribuye propiamente al Antiguo Testamento. Pues en el Antiguo Testamento no prevaleció la ley sin gracia, ni la letra sin espíritu, ya que en ese tiempo florecieron muchos hombres justísimos, como se dice de Zacarías y Elizabeth en Lucas 1: "Andaban en todos los mandamientos y ordenanzas del Señor sin culpa". Y en el Nuevo Testamento no reina el espíritu sin la letra, ni la gracia sin la ley, ya que Cristo dijo en Mateo 5: "Oísteis que fue dicho a los antiguos: 'No matarás', y cualquiera que mate será culpable de juicio. Pero yo os digo que cualquiera que se enoje contra su hermano será culpable de juicio", y en Juan 3: "A menos que uno nazca de agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de Dios". Y en Mateo 28: "Id, y haced discípulos a todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo, enseñándoles que guarden todas las cosas que os he mandado".

¿Qué significa entonces que el apóstol diga: "Nos hizo ministros competentes de un nuevo pacto, no de la letra, sino del espíritu"?

¿De qué manera excluye la letra, es decir, la ley, del Nuevo Testamento, en el cual vemos tantas leyes prescritas por el mismo Cristo? Pero esta cuestión se resuelve fácilmente si discernimos qué pertenece por sí mismo y propiamente a cada Testamento a partir del propósito propio de cada uno. El propósito propio del Antiguo Testamento era hacer que el género humano, corrompido y viciado en su primer padre como en una raíz, fuera advertido de sus enfermedades y heridas, y que, al ser movido por el temor y el dolor, buscara un Médico. La ley lleva a este fin. El apóstol dice en Romanos 3: "Por la ley es el conocimiento del pecado", y nuevamente en Romanos 7: "No conocí el pecado sino por la ley". Y San Agustín dice en la epístola 200 a Asellicus: "La utilidad de la ley es convencer al hombre de su debilidad y obligarlo a implorar el remedio de la gracia, que está en Cristo".

Por lo tanto, el Antiguo Testamento, en sí mismo y propiamente, está contenido en leyes y letras, trae temor y genera esclavitud, como dice Pablo en Romanos 8 y Gálatas 4. Pero aquellos que se leen en el Antiguo Testamento como justos y libres, no lo eran por la letra del Antiguo Testamento, sino por el espíritu del Nuevo Testamento. San Agustín dice en la epístola 120 a Honorato: "Esos santos administraban el Antiguo Testamento de acuerdo con la conveniencia de los tiempos, pero pertenecían en verdad al Nuevo Testamento". Y en el libro *Sobre los méritos y el perdón de los pecados*, capítulo 11, dice: "El reino de la muerte solo es destruido en cualquier hombre por la gracia del Salvador, que actuó en los antiguos santos, quienes, antes de que Cristo viniera en la carne, no pertenecían a la letra de la ley, que solo ordena sin ayudar, sino a la gracia auxiliadora de Cristo".

El fin del Nuevo Testamento no es otro que curar, sanar y liberar. Todo esto lo realiza la gracia. "¡Desdichado de mí!", dice San Pablo en Romanos 7, "¿quién me librará de este cuerpo de muerte? La gracia de Dios por medio de Jesucristo nuestro Señor". Y San

Agustín, en el libro *Sobre el espíritu y la letra*, capítulo 29, dice: "Por la ley se conoce el pecado; por la gracia se sana el alma del vicio del pecado".

Por lo tanto, el Nuevo Testamento, en sí mismo y propiamente, no trae la ley, sino la gracia; no es un ministerio de letra, sino únicamente de espíritu, y no es otra cosa que la caridad de Dios difundida en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado. Lo que el profeta predijo mucho antes, cuando dijo en Jeremías 31: "He aquí que vienen días, dice el Señor, en los que haré con la casa de Israel y con la casa de Judá un pacto nuevo: no como el pacto que hice con sus padres el día que tomé su mano para sacarlos de la tierra de Egipto, pacto que ellos rompieron, aunque yo fui su Señor, dice el Señor. Pero este es el pacto que haré con la casa de Israel después de aquellos días, dice el Señor: Pondré mi ley en su interior y la escribiré en su corazón". Así que, si se trata de lo que propiamente pertenece a cada Testamento, San Pablo dijo muy acertadamente en 2 Corintios 3: "Nos hizo ministros competentes de un nuevo pacto, no de la letra, sino del espíritu". Y no menos acertadamente, dice en Juan 1: "La ley fue dada por medio de Moisés; la gracia y la verdad vinieron por medio de Jesucristo".

Sin embargo, aunque el Nuevo Testamento, en sí mismo y propiamente, no trae leyes, las abarca de dos maneras. Primero, porque todas las leyes que se refieren a vivir bien y felizmente no son destruidas por la gracia del Nuevo Testamento, sino confirmadas, ya que esta gracia da al hombre la fuerza para cumplirlas. "¿Anulamos la ley por la fe?", dice el apóstol en Romanos 3. "¡De ninguna manera! Más bien, confirmamos la ley". Y más adelante en el capítulo 8: "Porque lo que era imposible para la ley, por cuanto era débil por la carne, Dios, enviando a su propio Hijo en semejanza de carne de pecado, y a causa del pecado, condenó al pecado en la carne, para que la justicia de la ley se cumpliera en nosotros". Y San Agustín, en el libro *Sobre la gracia de Cristo*, capítulo 19, dice: "Por lo tanto, la ley fue dada para que se

buscara la gracia; la gracia fue dada para que se cumpliera la ley. Porque no era por un defecto de la ley que no se cumplía, sino por el defecto de la prudencia de la carne. Este defecto debía ser mostrado por la ley y sanado por la gracia".

En segundo lugar, Cristo también trajo algunas nuevas leyes, como las del Bautismo, la Eucaristía y los demás sacramentos, ya sea para administrarlos o para recibirlos. Aunque Cristo no vino a nosotros como un nuevo Moisés para imponernos el peso de una nueva ley, sino para levantar a los que estaban bajo el peso de la ley con la ayuda de la gracia, sin embargo, consideró necesario añadir a los antiguos preceptos morales esas saludables leyes que, al conducirnos a los sacramentos y llevarnos a la gracia a través de los sacramentos, no solo no nos oprimen con cargas, sino que también nos elevan como alas, como dice San Agustín en el libro *Sobre la justicia perfecta*.

Pero sobre la primera objeción se ha dicho lo suficiente. Las demás objeciones, porque son comunes a los seguidores de Swenckfeld y a los libertinos con los luteranos y calvinistas, se resolverán más adecuadamente en la disputa en la que, con la ayuda del Señor, discutiremos sobre el intérprete de las Escrituras y el juez de las controversias.

## CAP. IV: Cuáles son los libros sagrados.

La Escritura profética y apostólica, sagrada y divina, ha sido demostrada como tal en la discusión anterior, según creo. Ahora sigue que expliquemos cuáles son los libros que verdaderamente son proféticos o apostólicos. Toda esta discusión sobre el número de libros sagrados se divide en tres partes. Primero, se tratará de aquellos libros cuya autoridad nunca fue objeto de disputa entre los católicos. Luego, de aquellos que, aunque son verdaderamente proféticos o apostólicos, no siempre han tenido una autoridad igualmente cierta y clara. Finalmente, de aquellos que, aunque en algún momento fueron considerados por algunos hombres ilustres y doctos como parte de los volúmenes divinos, nunca fueron aprobados por el juicio público de toda la Iglesia.

**Del primer orden** de libros, estos son los nombres: El Pentateuco de Moisés, el libro de Josué, el de los Jueces, Rut, los cuatro libros de los Reyes; dos libros de las Crónicas; los dos de Esdras y Nehemías; Job, el Salterio de 150 Salmos; Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares, los cuatro Profetas Mayores, los doce Profetas Menores, los cuatro Evangelios, los Hechos de los Apóstoles, las trece epístolas de Pablo, omitiendo solamente la Epístola a los Hebreos, dos epístolas canónicas, una de Pedro y otra de Juan.

**El segundo orden** incluye los siguientes libros: Ester, Baruc, parte del libro de Daniel, Tobías, Judit, Sabiduría, Eclesiástico, los primeros y segundos libros de los Macabeos, algunas partes de los Evangelios de Marcos, Lucas y Juan, la Epístola a los Hebreos, la Epístola de Santiago, la segunda de Pedro, parte de la primera de Juan, la segunda y tercera de Juan, la Epístola de Judas y el Apocalipsis.

**El tercer orden** comprende todos aquellos que se mencionan en la epístola 3 de Inocencio a Exuperio; en el canon *Sancta Romana* de Gelasio, en la distinción 17; en la *Synopsis* de Atanasio y en el libro

3 de la *Historia Eclesiástica* de Eusebio, capítulo 25. De estos, parecen subsistir solo unos pocos: la oración de Manasés, el tercer y cuarto libros de Esdras, también el tercer y cuarto libros de los Macabeos, el Salmo 151, el apéndice del libro de Job, y el libro de Hermas titulado *El Pastor*.

Los libros del primer orden siempre han tenido autoridad divina en la Iglesia Católica, como lo atestiguan todos los sumos pontífices, todos los concilios y todos los padres que, por cualquier razón, se esforzaron en enumerar los libros. Véase, entre los pontífices, a Inocencio I en la epístola 3 a Exuperio, capítulo final, y a Gelasio I en el decreto sobre los libros sagrados, que se encuentra en el segundo tomo de los concilios. Entre los concilios, el de Laodicea, canon 59; el tercero de Cartago, canon 47; el de Florencia en la instrucción a los armenios, según el resumen de los concilios, y el de Trento, sesión 4.

Entre los padres griegos, Orígenes, citado por Eusebio en el libro 6 de la *Historia Eclesiástica*, capítulo 18; el mismo Eusebio en el libro 3 de la *Historia Eclesiástica*, capítulo 25; Atanasio en la *Synopsis*; Gregorio Nacianceno en su poema sobre las escrituras genuinas; Epifanio en el libro *Sobre las medidas y los pesos*; y también en su obra contra la herejía de los anomoeanos; Cirilo de Jerusalén en la Catequesis 4; y Juan Damasceno en el libro 4 de *Sobre la fe*, capítulo 18.

Entre los padres latinos, Jerónimo, tanto en el *Prólogo Galeato* como en la epístola a Paulino *Sobre el estudio de las Sagradas Escrituras*; Rufo en la explicación del símbolo; Agustín en el libro 2 de *Sobre la doctrina cristiana*, capítulo 8; e Isidoro en el libro 6 de las *Etimologías*, capítulo 1. A estos, añádase tres otros escritores que enumeran solo los libros del Antiguo Testamento: Josefo en el libro 1 *Contra Apión*; Melitón de Sardes, citado por Eusebio en el libro 4 de la *Historia Eclesiástica*, capítulo 26; e Hilario en el prólogo a los Salmos.

Además, otros padres como Justino, Ireneo, Basilio, Tertuliano, Cipriano, Ambrosio y todos los demás, tanto griegos como latinos, aunque no describen el orden de los libros divinos, usan sus testimonios de tal manera que muestran claramente que consideraban a todos ellos como parte de los libros sagrados y divinos.

## CAP. V: Sobre los herejes que atacaron los libros del Primer Orden del Antiguo Testamento.

AUNQUE, en verdad, en la Iglesia Católica, con el consenso de todos los ortodoxos, la autoridad de los libros enumerados siempre ha prevalecido, no faltaron, sin embargo, herejes que se esforzaron por despojar a esos mismos libros de toda autoridad. Pero como esas herejías, ya extinguidas y sepultadas gracias a la diligencia de nuestros mayores, han sido nuevamente expuestas en este siglo por Sixto de Siena en su obra "Biblioteca", me libraré de esos antiguos enemigos, no tanto como enemigos reales sino como sombras de enemigos, tan brevemente como me sea posible. Así pues, surgieron en diferentes tiempos dieciocho herejías contra esos libros que enumeramos en el primer orden.

**LA PRIMERA** de ellas es la de aquellos que rechazaban en su totalidad los libros del Antiguo Testamento, porque creían que habían sido dictados por un cierto dios maligno. Así pensaron primero los simonianos, basílides, marcionitas, según se menciona en el libro 1, capítulos 20, 22 y 29 de Ireneo; y después los maniqueos, según Epifanio en la herejía 66; los bogomilos, según Eutimio en la segunda parte de su Panoplia, título 23, capítulo primero; y los albigenses, según Antonino en la parte 4, título 11, capítulo 7. Incluso en nuestro siglo, quince predicadores anabaptistas en la conferencia de Frankental consideraron que el Antiguo Testamento no debía ser admitido en la discusión de la fe, salvo en cuanto concordara con el Nuevo Testamento.

Refutan esta herejía Epifanio en la herejía de los maniqueos, Agustín tanto en su libro contra Fausto el Maniqueo, como en otros dos contra el adversario de la Ley y los Profetas, y Pedro Cluniacense en su epístola contra los petrobrusianos.

Y en verdad parece sorprendente que esos herejes, que veneraban los libros del Nuevo Testamento, pudieran despreciar los libros del

Antiguo Testamento, cuando estos contienen numerosos y brillantes testimonios de su autoridad:

Es necesario, dice el Señor en Lucas al final, que se cumpla todo lo que está escrito en la Ley de Moisés, en los Profetas y en los Salmos acerca de mí. Y el Apóstol en Romanos 1: Pablo, dice, apóstol, apartado para el Evangelio de Dios, que antes había prometido por sus Profetas en las Sagradas Escrituras; y de nuevo en Gálatas 4: Está escrito que Abraham tuvo dos hijos, uno de la esclava y otro de la libre, los cuales son dichos por alegoría; pues estos son los dos Testamentos. Asimismo, en otro lugar en Hebreos 1: Dios, habiendo hablado muchas veces y de muchas maneras en otro tiempo a los padres por los profetas, en estos últimos días nos ha hablado por el Hijo, etc.

**LA SEGUNDA** herejía fue la de un tal Tolomeo, quien (como refiere Epifanio en la herejía 33) dividía la Ley de Moisés en tres partes: y atribuía una de ellas al creador del mundo, otra a Moisés, y la tercera a los ancianos de la sinagoga. Pero, para Tolomeo, el creador del mundo no era el verdadero Dios, sino una deidad intermedia entre Dios y el Diablo. Por lo tanto, no consideraba que la Ley en su totalidad ni ninguna de sus partes fuese sagrada o divina.

Refuta esta herejía Zacarías en Lucas, capítulo 1, donde testifica que el Señor Dios de Israel habló por boca de sus santos, los profetas desde tiempos antiguos. La refuta igualmente el Apóstol Pablo, cuando afirma que toda Escritura es inspirada por Dios, en 2 Timoteo 3.

**LA TERCERA** herejía es la de Teodoro de Mopsuestia, obispo, quien, aunque no rechaza abiertamente a todos los profetas, al afirmar impúdicamente que nunca predijeron nada sobre Cristo (como se puede entender a partir de los fragmentos de sus comentarios, que se recitan en la primera sesión del Concilio, en la cuarta colación), no solo disminuye enormemente la utilidad y

autoridad de los propios profetas, sino que también hace culpables de clarísimos engaños a Cristo mismo y a los apóstoles. ¿Pues qué otra cosa sería, sino una mentira, lo que la misma Verdad dice de sí misma cuando, tras leer el testimonio de Isaías, añade en Lucas 4: "Hoy se ha cumplido esta Escritura en vuestros oídos"? ¿Qué otra cosa sería sino una mentira lo que Pedro dice en Hechos 10: "A éste todos los profetas dan testimonio"? Omite los demás testimonios de los profetas, que en el Nuevo Testamento se explican de Cristo por los evangelistas y apóstoles. Son tantos que no podrían enumerarse brevemente. Véase Mateo 1, 2, 4, 12, 21, 27; Marcos 12, 15; Lucas 11; Juan 2, 12, 19; Hechos 2, 4, 13; Efesios 4; Hebreos 1, 10, etc.

**LA CUARTA** herejía rechaza los Salmos de David, considerándolos cantos humanos, o más bien profanos, compuestos sin ninguna inspiración divina. Filastrio, en su catálogo de herejías, capítulo 127, atribuye este error a los nicolaítas y gnósticos. Eusebio, en el libro 7 de su historia, capítulo 25, escribió que Pablo de Samosata eliminó de la Iglesia los salmos que se cantaban sobre Cristo, considerándolos como recién inventados.

Sin embargo, es posible que este Pablo no haya removido tanto los Salmos de David, como algunos himnos eclesiásticos de su Iglesia. Porque no es creíble que, después de tantos siglos, los Salmos de David pudieran parecerle a Samosata como recién inventados. Evidentemente, este delirio es refutado por las palabras más claras, tanto de David mismo como de Cristo y los apóstoles. "Estas son las últimas palabras," dice el autor del libro de los Reyes, 2 Reyes 23, "que dijo David, hijo de Isaí: Dijo el hombre, que fue establecido sobre Cristo de Dios de Jacob, el dulce cantor de Israel; el Espíritu del Señor habló por mí, y su palabra estuvo en mi lengua." Y el Señor en Mateo 22: "¿Cómo entonces David en el Espíritu lo llama Señor, diciendo: Dijo el Señor a mi Señor, siéntate a mi diestra?" Estas palabras se encuentran escritas en el Salmo 109. Y todos los apóstoles, con una sola voz: "Tú, Señor," dicen en Hechos 4, "que por el Espíritu Santo por boca de nuestro padre David, tu siervo,

dijiste: ¿Por qué se amotinan las gentes?" Salmo 2. Finalmente, el apóstol Pablo en su carta a los Hebreos, capítulo 2: "Como dice el Espíritu Santo: Si hoy oyereis su voz," que son palabras del Salmo 94.

**LA QUINTA** herejía es la de los hebreos, quienes en el Talmud, orden 4, tratado 3, no incluyen el libro de Job entre los libros sagrados y no creen que Job haya vivido alguna vez entre los hombres. Los rabinos posteriores, como R. Salomón, R. Levi ben Gerson y algunos otros, parecen aceptar el libro, ya que intentaron ilustrarlo con comentarios; pero no dejan de criticar a Job. R. Salomón afirma audazmente que el santo Job pecó en su corazón, aunque no con palabras, al impacientarse por la calamidad que le ocurrió. R. Levi va más allá y escribe que este hombre bendito pagó justamente por haber negado la providencia divina y la resurrección de los muertos.

Martín Lutero también, en sus charlas de sobremesa, bajo el título "De Patriarcas y Profetas," afirma que no cree que todo sucediera tal como se narra en el libro de Job. Y nuevamente, bajo el título "De los libros del Antiguo y Nuevo Testamento," dice que el libro de Job es como el argumento de una fábula, destinado a proponer un ejemplo de paciencia.

Pero, de hecho, contra los hebreos, el testigo más contundente de que la historia de Job no es una invención y que Job fue realmente un hombre santo y perfecto, puede ser Ezequiel: "Si se hallaren en medio de ella Noé, Daniel y Job," dice Dios a través de Ezequiel, capítulo 14, "ellos salvarán sus vidas por su justicia." Sin mencionar lo que escriben sobre San Job Tobías en el capítulo 2 y Santiago en el capítulo 5, ni lo que el apóstol saca de este libro en el capítulo 5 de 1 Corintios, como de las demás Escrituras divinas, que los talmudistas no aceptan.

**LA SEXTA** herejía es la de aquellos herejes que, según testimonio de Filastrio en su Catálogo de herejías, capítulo 132, y de Jacobo de

Cristóforo en el prefacio de sus comentarios sobre el Cantar de los Cantares, rechazan el libro de Salomón llamado Eclesiastés, porque parece que Salomón lo compuso en su extrema vejez, cuando, corrompido por el amor a las mujeres, establecía el sumo bien en los placeres corporales y abría el camino a la filosofía de Epicuro o Aristipo.

Martín Lutero, en sus charlas de sobremesa, bajo el título Sobre los libros del Antiguo y Nuevo Testamento, dice que el autor del libro titulado Eclesiastés le parece a él alguien que, despojado de botas y espuelas, cabalga solo con zapatillas, como él solía hacer cuando aún estaba en el monasterio.

Pero está muy lejos de la realidad el decir que el Eclesiastés de Salomón predica sobre el placer, pues más bien exhorta a todos a despreciar las cosas humanas y a temer a Dios, como un severo maestro de moral, con un discurso muy grave. ¿Cuál es su comienzo? "Vanidad de vanidades, dijo el Predicador; Vanidad de vanidades, todo es vanidad" (Eclesiastés 1). ¿Y cuál es su conclusión? "El fin de todo el discurso, escuchado es este: Teme a Dios y guarda sus mandamientos, porque esto es el todo del hombre" (Eclesiastés 12). Y los pasajes intermedios no difieren: "Dije en mi corazón: A la risa la tengo por locura, y del placer: ¿de qué sirve?" (Eclesiastés 2). "Dije en mi corazón: Dios juzgará al justo y al impío" (Eclesiastés 3). "Guarda tu pie cuando entres en la casa de Dios y acércate para oír; mejor es obedecer que ofrecer el sacrificio de los necios" (Eclesiastés 4). "No te apresures a hablar, ni se apresure tu corazón a proferir palabra alguna" (Eclesiastés 5). "Mejor es ir a la casa del luto que a la casa del banquete" (Eclesiastés 7). "Porque no se ejecuta pronto la sentencia contra la mala obra, el corazón de los hijos de los hombres está en ellos dispuesto para hacer el mal" (Eclesiastés 8). "Mejor es la sabiduría que las armas de guerra; pero un pecador destruye mucho bien" (Eclesiastés 9). "¡Ay de ti, tierra, cuyo rey es un niño, y cuyos príncipes banquetean de mañana! Bienaventurada tú, tierra, cuyo rey

es noble y cuyos príncipes comen a su debido tiempo, para reponer fuerzas y no para beber" (Eclesiastés 10). Finalmente, "Sabe que por todas estas cosas te juzgará Dios. Quita, pues, de tu corazón el enojo y aparta de tu carne el mal, porque la adolescencia y la juventud son vanidad" (Eclesiastés 11). ¿Acaso estas palabras reflejan a Aristipo? ¿O acaso en alguna ocasión salieron preceptos tan severos de la escuela de Epicuro?

Si el Eclesiastés a veces recomienda no despreciar el placer de comer y beber, no lo hace porque mida todo por el placer, sino para criticar a algunos avaros y mezquinos que prefieren privarse de los bienes y placeres necesarios y lícitos de la vida humana antes que quitar siquiera una mínima parte de su montón de dinero.

Tampoco faltan en este libro cosas que no se expresan desde el punto de vista de Salomón, sino desde la opinión popular, de los insensatos y de los hombres voluptuosos; esto es algo que San Gregorio demuestra de manera elegante y abundante en el libro 4 de sus Diálogos, capítulo 4.

Tampoco es verdad lo que afirman los herejes, que este libro fue escrito en la época en que Salomón estaba corrompido por el amor a las mujeres. Esto puede demostrarse con cuatro razones. Primero, en el tercer libro de los Reyes, capítulos 4 y 11, y en el libro llamado Eclesiástico, capítulo 47, cuando se enumeran las obras de Salomón, se mencionan primero sus libros y luego sus amores.

Además, en este mismo libro del que estamos hablando, el Eclesiastés afirma constantemente que su sabiduría, que una vez había recibido como don divino, permaneció con él hasta esa edad: "También mi sabiduría permaneció conmigo" (Eclesiastés 2). No es verosímil que la luz de la sabiduría celestial pudiera habitar al mismo tiempo con esa corrupción del corazón de la que habla la Escritura cuando dice en el tercer libro de los Reyes 11: "Y las mujeres desviaron su corazón. Y cuando ya era viejo, su corazón fue pervertido por ellas para seguir a dioses ajenos."

Luego, en el segundo capítulo de este libro, Salomón enumera todos sus deleites: palacios, piscinas, huertos, siervos, siervas, cantos, melodías, vasijas de oro y plata, y muchas otras cosas de ese tipo; pero no menciona en absoluto a las concubinas y esposas, que eran tan numerosas que fácilmente despreciaba todos los demás placeres, y que solo ellas podían ablandar y corromper su corazón. Así que no había comenzado aún a amar cuando escribió este libro.

Finalmente, ¿quién creería que de un alma tan blanda y afeminada como era la de Salomón cuando servía a los amores de setecientas esposas y trescientas concubinas, podrían surgir sentencias tan graves como las que acabamos de recitar?

No ignoro que la opinión de los antiguos judíos, según lo atestigua San Jerónimo en el primer capítulo del Eclesiastés, es que este libro fue compuesto por Salomón después de haber hecho penitencia por sus pecados; opinión que también parece aprobar el mismo Jerónimo en su comentario sobre Ezequiel, capítulo 43. Pero siempre he considerado más probable la opinión de San Agustín, quien en el Salmo 126 y en otros lugares escribe que Salomón fue reprobado por Dios; ya que la Escritura divina reprende gravemente su vejez y no añade nada en absoluto sobre su penitencia. Sin embargo, si alguien prefiere seguir la primera opinión, no me opongo, ya que ambas opiniones sirven para lo que estamos discutiendo ahora. Y hasta aquí sobre el Eclesiastés.

**LA SEPTIMA** herejía no es muy diferente de la anterior. Según Filastrio en el capítulo 133 y Jacobo Cristopolitano en el lugar citado, algunos antiguos herejes pensaron que el Cantar de los Cantares no fue escrito por inspiración del Espíritu de Dios, sino por el impulso de Cupido, y que este cántico no contenía otra cosa que los discursos amorosos del rey Salomón y su esposa, la hija del faraón. Por esta razón, consideraban el Cantar como un texto profano, y decían que esa era la causa por la cual no se menciona el nombre de Dios en todo el libro. Beza atribuye esta misma opinión a Castellio en su prefacio al libro de Josué.

Pero, si la esposa que es tan celebrada en estos cánticos fuera la hija del faraón, es decir, la hija de un rey poderosísimo, ¿cuántas cosas ridículas habría dicho el hombre más sabio del mundo? ¿Podría acaso aplicarse a la hija de un rey la frase de Cantar de los Cantares 1: "Los hijos de mi madre se airaron contra mí, me pusieron a guardar las viñas; y mi viña, que era mía, no guardé"? ¿O aquella otra: "Sigue las huellas del rebaño, y apacienta tus cabritos junto a las cabañas de los pastores"? ¿Qué hay de la frase en el capítulo 5: "Me hallaron los guardas que rondaban la ciudad, me golpearon y me hirieron"? ¿O lo dicho en el capítulo 8: "¡Oh, si tú fueras como un hermano mío, que mamó los pechos de mi madre! Entonces, encontrándote fuera, te besaría"? ¿Quién podría creer que la hija del rey de Egipto, o alguna mujer campesina, o la hermana de Salomón pudiera ser golpeada por los guardias de los muros?

Sin embargo, la misma mujer que en algunos lugares se describe como rústica, en otros se llama "hija de un príncipe": "¡Qué hermosos son tus pasos en las sandalias, oh hija de príncipe!" (Cantar de los Cantares 7). Y de nuevo, la que en el capítulo 5 es herida por los guardias de los muros, se presenta en el capítulo 6 como "imponente como un ejército en orden de batalla." Esta es, sin duda, la sabiduría del Espíritu Santo; Dios quiso expresar su benevolencia hacia la humanidad y, mediante el misterio de la Encarnación, mostró cómo Cristo unió a la Iglesia, como una esposa, a sí mismo, mucho antes de que se cantara este cántico nupcial.

Para que no quedara ninguna sospecha de que la hija del faraón, u otra mujer específica, era elogiada en este cántico, quiso que se escribiera sobre su esposa cosas que no podrían aplicarse a ninguna mujer en particular.

También creemos que esta es la razón por la cual, cuando se alaba la belleza de la esposa y se describe su figura, se dicen cosas que encajan perfectamente con la Iglesia, pero que, en el caso de una mujer, la deshonrarían en lugar de embellecerla. ¿Qué aspecto

tendría una mujer cuya cabeza fuera vasta como el Carmelo; su nariz, como una torre; sus ojos, como estanques; sus dientes, como rebaños de ovejas recién esquiladas; y ella misma, completamente negra, como las tiendas de Cedar?

Tampoco es extraño que de los diez nombres de Dios, que aparecen en los libros divinos del Antiguo Testamento, y que se explican brevemente en la carta número 136 de San Jerónimo a Marcela, ninguno se encuentre en este epitalamio espiritual. En los otros libros del Antiguo Testamento, Dios, al tratar con la sinagoga, es decir, con una sierva, se nombra repetidamente como Dios, Señor, fuerte, omnipotente; pero en los cánticos de amor, donde el Hijo de Dios dialoga con la Iglesia, es decir, el esposo con la esposa, se omiten con razón los nombres que eran adecuados para inspirar terror, y solo se llama a sí mismo esposo, padre, amigo, amante, y amado; nombres que son adecuados para fomentar o despertar el amor.

**LA OCTAVA** herejía es la de Porfirio, sobre quien San Jerónimo escribe así en el prefacio de sus comentarios sobre Daniel:

"Porfirio escribió un duodécimo libro contra el profeta Daniel, negando que este libro fuera compuesto por el propio Daniel, cuyo nombre lleva, sino por alguien que vivió en tiempos de Antíoco, conocido como Epífanes, en Judea; y que Daniel no predijo el futuro, sino que narró hechos pasados. En resumen, afirma que todo lo dicho hasta la época de Antíoco es verdadera historia, pero que todo lo que se refiere a hechos futuros es una mentira, ya que, según él, Daniel no conocía el futuro."

Y para omitir el testimonio divino de Cristo sobre el libro de Daniel, en el capítulo 24 de San Mateo, que Porfirio no acepta, José escribe en el libro 11 de Antigüedades, capítulo 8, que a Alejandro Magno, cuando llegó a Jerusalén, los sacerdotes le presentaron el volumen de Daniel y le mostraron el pasaje del capítulo 8, donde se predice que el carnero sería derrotado por el macho cabrío, es decir, que el

rey de Persia sería vencido por el rey de los griegos. Daniel predijo y explicó esto. Y dado que Alejandro precedió a Antíoco por más de ciento cincuenta años, ¿cómo puede ser que este libro haya sido escrito en tiempos de Antíoco si fue mostrado a Alejandro tanto tiempo antes?

Y los vaticinios que siguen en Daniel después de la época de Antíoco no son mentiras, como dice Porfirio, sino oráculos verdaderos, como entenderá cualquiera que lea atentamente los libros que San Jerónimo aconseja leer en el prefacio de su comentario sobre Daniel.

## CAP. VI: Sobre los herejes que atacaron los libros del Nuevo Testamento enumerados anteriormente.

**LA NOVENA** herejía rechaza casi en su totalidad los libros de los Evangelios. Los autores de este error se dividen en dos grupos. Algunos sostienen que los Evangelios no fueron escritos ni por los apóstoles ni por otros discípulos del Señor, sino por ciertos impostores que mezclaron muchas falsedades con la verdad y, sin embargo, vendieron sus invenciones como escritos apostólicos. San Agustín, en su libro 32 contra Fausto, capítulo 2, y en el libro 33, capítulo 3, es quien atribuye esta opinión a Fausto el Maniqueo. Otros, sin embargo, no niegan que los Evangelios fueran escritos por los apóstoles, pero afirman que en muchos lugares se contradicen a sí mismos o a la verdad, argumentando que los apóstoles, siendo humanos, a veces cometieron errores, o que, con la intención de glorificar a su maestro, no dudaron en adornar sus relatos con invenciones.

Esta última opinión tuvo muchos defensores, primero entre los paganos, como testifica San Agustín en el libro 2 de sus *Retractaciones*, capítulo 16; luego en Juliano el Apóstata, según San Cirilo en su décimo libro contra Juliano; posteriormente en Mahoma, el falso profeta, según Juan Damasceno en su libro sobre las cien herejías; y finalmente, en nuestros tiempos, en Otón Brunfelsio, según Juan Cochlaeo en su libro sobre la autoridad de la Escritura y la Iglesia, capítulos 3 y 4.

San Agustín refuta la primera herejía, la de los maniqueos, en el libro 32 contra Fausto, capítulos 16 y 21, y en el libro 33, capítulo 7, con dos argumentos: primero, que los maniqueos, al intentar confirmar sus errores con los Evangelios y al mismo tiempo afirmar que esos mismos Evangelios fueron escritos por impostores, actúan como alguien que primero acusa a su propio testigo de ser corrupto y luego lo presenta como prueba.

En segundo lugar, porque si la autenticidad de estos escritos, que la Iglesia atribuye a los apóstoles y ha difundido ampliamente por todas las naciones a lo largo de los siglos, no puede ser probada con la clara y continua sucesión de testimonios, entonces la autenticidad de todos los libros y escritos debe perecer. ¿Cómo sabemos que los libros de Hipócrates, Platón, Aristóteles, Cicerón, Varrón y otros autores similares son realmente de ellos? ¿Y qué pasaría si alguien lo negara y no solo no fuera refutado, sino ridiculizado? Esto se debe a que, desde su propio tiempo hasta el presente, la serie de sucesión los ha transmitido de manera tan clara que dudar de esto es cosa de locos.

San Agustín refuta la segunda herejía con argumentos igualmente breves y agudos en el libro 1 de *La armonía de los Evangelios*, capítulos 7 y 8. Primero, si creemos en los discípulos de Pitágoras y Sócrates, quienes no escribieron nada por sí mismos, ¿por qué no habríamos de creer en los apóstoles cuando escriben sobre su maestro? ¿Acaso aquellos, porque eran sabios, pudieron hacer que sus discípulos fueran veraces, pero Cristo, quien, según los mismos herejes, superó a todos en sabiduría, no pudo hacer que sus discípulos fueran veraces?

Además, si aquellos que claman que los apóstoles escribieron falsedades creen que Cristo fue un hombre sapientísimo, y no pudieron aprender eso de otro lugar que no fueran las Escrituras de los apóstoles, ¿no se les prueba claramente que, al creer en parte de los escritos de los apóstoles y en parte no, no lo hacen por juicio de la razón, sino por capricho de la voluntad? Pues si los discípulos se hubieran esforzado demasiado en embellecer la gloria de su maestro con sus escritos, ciertamente habrían ocultado la ignominia de la cruz o la habrían tratado lo más brevemente posible; y al narrar su resurrección y ascensión al cielo, habrían hecho un discurso larguísimo. ¿Por qué, entonces, todos los evangelistas apenas mencionan la resurrección y ascensión, pero se detienen largamente en describir sus cadenas, azotes, la cruz, insultos, deshonra y

torturas? Evidentemente, no tenían la intención de embellecer la gloria de su maestro con relatos falsos, sino de relatar los hechos y palabras de Cristo de manera simple y verdadera.

**LA DÉCIMA** herejía acepta tres evangelistas: Mateo, Marcos y Lucas, pero rechaza a Juan como contrario a ellos. Filastrio menciona esta herejía sin nombrar a su autor en el capítulo 60. Sin embargo, Epifanio, en la herejía 51, cree que se puede llamar la herejía de los Alogianos o Alogos, y San Agustín lo sigue en la herejía 30.

**LA UNDÉCIMA** herejía solo acepta a Mateo entre los evangelistas. Ireneo escribe que el autor de esta herejía fue Ebion en el libro 1, capítulo 26. Véase también a Epifanio en la herejía 30 y a Eusebio en el libro 3 de su *Historia Eclesiástica*, capítulo 21.

**LA DUODÉCIMA** herejía, que es la de Cerinto, según el mismo testimonio de Ireneo en el libro 3, capítulo 11, utiliza solo el Evangelio de Marcos.

**LA DÉCIMA TERCERA** herejía es la de Marción, según lo dejaron escrito Ireneo en el mismo lugar y Tertuliano en el libro *Sobre la prescripción contra los herejes*. Esta herejía solo aprecia a Lucas, aunque no completo, sino mutilado y corrupto, como es evidente en el libro 4 contra Marción y en la herejía 42 de Epifanio.

**LA DÉCIMA CUARTA** herejía no reconoce a ningún evangelista, excepto a Juan. Ireneo atribuye esta herejía a Valentín. Martín Lutero parece haber deseado fervientemente que esta herejía prosperara y floreciera, aunque, al darse cuenta de que en su tiempo esto era demasiado difícil de lograr, no consideró necesario dedicarle demasiado esfuerzo. En el prefacio de su Nuevo Testamento, como también lo observa Juan Cochlaeus en su libro sobre la autoridad de la Escritura y de la Iglesia, capítulo 3, y en *Septicipite*, capítulo 5, Lutero dice que debe abolirse la falsa opinión

de que solo existen cuatro Evangelios. Además, afirma que el Evangelio de Juan es el único, hermoso, verdadero y principal, que debe ser preferido a los otros tres de Mateo, Marcos y Lucas, e incluso coloca las epístolas de Pablo y Pedro muy por encima de esos tres Evangelios.

Los Padres antiguos se esforzaron mucho en refutar estas últimas cinco herejías, demostrando con muchas razones no solo que existen cuatro Evangelios, sino que no debieron haber más ni menos. Véase a Ireneo en el libro 3, capítulo 11, a Tertuliano en el libro 4 contra Marción, a Ambrosio en el prefacio de sus comentarios sobre Lucas y en el libro 10, capítulo 101, a Eucherio en el libro 1 sobre el Génesis, capítulo 14, a Jerónimo en el prefacio de sus comentarios sobre Mateo, a Agustín en el libro 1 sobre la armonía de los Evangelios, capítulo 6, y a Gregorio en la homilía 4 sobre Ezequiel. Y en verdad, para omitir otras razones, ¿qué significan los cuatro seres vivientes que fueron mostrados divinamente a Ezequiel y Juan: el hombre, el león, el becerro, y el águila, sino los cuatro evangelistas, Mateo, Marcos, Lucas y Juan? Esto no solo lo atestiguan en todas partes las letras y las voces del pueblo, sino que también lo claman las paredes mismas con signos e imágenes.

**LA DÉCIMA QUINTA** herejía rechaza el libro de los Hechos de los Apóstoles del número de los volúmenes divinos. Tenemos muchos autores de esta herejía: Cerinto según Filastrio en el capítulo 36, Cerdo según Tertuliano en *De praescriptione*, Taciano según Eusebio en el libro 4 de su *Historia Eclesiástica*, capítulo 29, y el maniqueo según Agustín en su libro *De utilitate credendi*, capítulo 3.

**LA DÉCIMA SEXTA** herejía es la de los ebionitas, que rechazan todos los escritos del apóstol Pablo y lo llaman griego y apóstata. Testigos de esto son Ireneo en el libro 1, capítulo 26, y Epifanio en la herejía 30. Eusebio escribe en el sexto libro de su *Historia*

*Eclesiástica*, capítulo 27, que posteriormente este error también complació a los elkesaitas.

**LA DÉCIMA SÉPTIMA** herejía es la de Marción, quien, según Epifanio en la herejía 42 y Jerónimo en el prefacio de sus comentarios sobre la epístola a Tito, rechaza completamente las epístolas a Timoteo y a Tito; de las demás epístolas, borra con su esponja lo que le parece. Pedro de Cluny refuta cuidadosamente estas tres herejías en su primera epístola contra los henricianos y petrobrusianos. No vale la pena perder tiempo en una cuestión tan clara.

**LA ULTIMA** herejía es la de aquellos que afirman que no todo lo escrito en las epístolas del bienaventurado Pablo y en otros libros sagrados y divinos fue dictado por el Espíritu Santo, sino que a veces fue guiado solo por la prudencia y la razón humana. Por eso, desprecian toda la epístola a Filemón como escrita según una costumbre humana. Anteriormente, tanto los anomeos, según Epifanio en la herejía 76, como algunos otros, según Jerónimo en el capítulo quinto de Miqueas y en el prefacio de su comentario sobre la epístola a Filemón, y según Agustín en el libro 2 contra el adversario de la Ley y los Profetas, capítulo 2, caían en este error.

En nuestro siglo, Erasmo renovó esta herejía, pues en sus anotaciones al capítulo 2 y 27 de Mateo, escribió no muy ocultamente que no debe temerse que la autoridad de toda la Escritura se desplome si se encuentra algún error leve en ella, especialmente cuando Agustín concede que los evangelistas a veces se equivocan por olvido en el libro 3 sobre la armonía de los Evangelios, capítulo 7, y parece que de ninguna manera se puede negar esto.

Refutan esta herejía Epifanio, Jerónimo y Agustín en los lugares mencionados. Dado que Erasmo abusa del testimonio de San Agustín, vale la pena traer a colación las palabras de este único

doctor. Así habla San Agustín en el libro 2 sobre la armonía de los Evangelistas, capítulo 12:

“Debe estar ausente de los evangelistas toda falsedad, no solo la que se profiere mintiendo, sino también la que se comete por olvido.” Por lo tanto, no es como Erasmo afirma, que Agustín atribuye a los evangelistas un error debido a un lapsus de memoria.

De nuevo, en la epístola octava a San Jerónimo:

“Si se admite, dice, alguna mentira en la cumbre de la autoridad, no quedará ninguna parte de estos libros que no pueda ser puesta en duda.” Este argumento de Agustín es muy sólido, pues si se pudo cometer algún error en las Escrituras, ya sea por falta de habilidad, por olvido o por cualquier otra debilidad humana del autor, cualquier pasaje que se cite podría ser cuestionado, si el autor no cometió un desliz al escribirlo.

¿Qué quiso decir, pues, Agustín, cuando en el tercer libro sobre la armonía de los Evangelistas, capítulo 7, atribuye el error de nombrar a Jeremías en lugar de Zacarías en Mateo a un lapsus de memoria? Respondo que no he leído en Agustín que diga "lapsus" o "error", como dice Erasmo, sino que la mente del evangelista fue guiada maravillosamente por el Espíritu Santo, sin error ni lapsus. Agustín dice simplemente que por providencia divina, el nombre de un profeta apareció en la mente del evangelista en lugar del otro; y si hubo un lapsus o error, ciertamente fue del Espíritu Santo. Pero nadie en su sano juicio ha dicho jamás que el Espíritu Santo pueda equivocarse o errar. Pero escuchemos las propias palabras de San Agustín:

“¿Qué se debe entender, sino que esto fue hecho por un consejo más secreto de la providencia de Dios, por la cual se gobernaron las mentes de los evangelistas? Pues pudo suceder que el nombre de Jeremías ocurriera en la mente de Mateo, al escribir el Evangelio, en lugar de Zacarías, como suele suceder; lo cual, sin duda alguna,

habría corregido, al menos si alguien se lo hubiera señalado, quienes podrían haber leído esto mientras él aún vivía en la carne; a menos que pensara que no fue en vano que se le presentó otro nombre de profeta en lugar del otro a su memoria, que estaba gobernada por el Espíritu Santo, sino porque así el Señor decidió que se escribiera. Y la razón por la cual el Señor lo decidió debe pensarse fácilmente que fue para insinuarnos que todos los santos profetas hablaron con un solo espíritu, concordando maravillosamente entre sí, de modo que esto es mucho más importante que si todas las palabras de los profetas fueran dichas por un solo profeta. Por lo tanto, se debe aceptar sin duda que todo lo que el Espíritu Santo dijo a través de ellos, debe considerarse tanto de Jeremías como de Zacarías, y tanto de Zacarías como de Jeremías. ¿Por qué, pues, debería Mateo corregir lo que había escrito cuando, al releerlo, encontró que el nombre de un profeta había ocurrido en su mente en lugar del otro, y no más bien, siguiendo la autoridad del Espíritu Santo, que él sentía más profundamente que guiaba su mente, dejó lo escrito tal como el Señor lo había dispuesto, para enseñarnos que existe tal concordancia en las palabras de los profetas que no es absurdo, sino muy apropiado, atribuir a Jeremías lo que encontramos dicho por Zacarías?"

Los argumentos que Melchor Cano presenta y refuta en el libro 2 de *De locis theologicis*, capítulos 16, 17 y 18, en favor de esta herejía, he decidido omitirlos, tanto porque no los he leído en ningún lugar de los herejes, como porque pueden consultarse fácilmente en el mismo Cano.

## CAP. VII: Sobre el libro de Ester.

Hasta ahora hemos discutido sobre el primer orden de los libros sagrados. Ahora trataremos por separado cada uno de los libros del segundo orden, sobre los cuales hay mayores dificultades. Y el primer libro que se presenta es el de Ester, un libro que tres escritores de gran renombre han colocado fuera del Canon. Melitón de Sardes, según Eusebio en el libro 4 de su Historia (cap. 26), Atanasio en su Sinopsis, y Gregorio Nacianceno en aquel poema que escribió sobre las Escrituras genuinas. Tampoco han faltado quienes, aunque han considerado que el libro de Ester debe contarse entre los libros sagrados, han negado que los siete últimos capítulos, que no se encuentran en los textos hebreos, sean verdaderas partes de ese libro, y los han considerado como espurios y ajenos al cuerpo principal, pensando que deben ser eliminados. De esta opinión parece haber sido San Jerónimo, según se deduce de su prefacio. Siguiendo a San Jerónimo, no solo antes del Concilio de Trento, Nicolás de Lira, Dionisio Cartujano, Hugo y Tomás de Vio, cardenales, en sus comentarios sobre este libro, sino también después del Concilio, Sixto de Siena, en el primer y octavo libro de la **Biblioteca Sagrada**, han adoptado la misma postura.

Pero que este libro es sagrado y divino lo prueban ciertamente todos los decretos de los Papas y de los Concilios, así como los numerosos testimonios de los Padres hebreos, griegos y latinos, que hemos anotado anteriormente en el capítulo cuarto de este libro. Pues, si quitamos a Melitón, Atanasio y Gregorio, todos los demás están de acuerdo sobre la autoridad divina de este libro. En cuanto a los capítulos que no se encuentran en los códices hebreos, también afirmamos con estas razones que pertenecen al sagrado Canon.

Primero, no se puede negar que los antiguos Concilios de Laodicea, capítulo 59, y el III de Cartago, can. 47, así como los antiguos Padres griegos, Orígenes en su comentario al primer Salmo, Eusebio en el libro 3 de su Historia (cap. 25), Cirilo en la catequesis 4 y

Damasceno en el libro 4, cap. 18, así como los Padres latinos, Hilario en su comentario al primer Salmo, Inocencio en su epístola 3, Rufino en el Símbolo, y Agustín en el libro 2 de **De doctrina christiana**, cap. 8, cuando cuentan el libro de Ester entre los libros sagrados, se refieren al volumen que tanto ellos como toda la Iglesia usaban en ese tiempo. Y en aquel tiempo toda la Iglesia usaba los libros sagrados según la edición que San Jerónimo, en el prefacio al libro de Ester y en varios otros lugares, solía llamar **vulgata**, la cual, como él mismo dice, está contenida en la lengua y letras griegas; en esa edición no faltaban esos siete capítulos del libro de Ester, de los que ahora hablamos, como lo atestiguan principalmente los propios textos griegos, que se transmiten bajo el nombre de los setenta y dos intérpretes; también lo atestigua San Atanasio en su Sinopsis, donde añade un resumen y las primeras sentencias de cada libro; y finalmente lo atestigua San Jerónimo, quien en su traducción advierte en varios lugares que esos siete capítulos no se encuentran en los textos hebreos, sino que fueron tomados por él de la edición **vulgata**. Por lo tanto, si los Concilios y los Padres incluyeron el libro de Ester, tal como solían leerlo, en el sagrado Canon, ciertamente incluyeron el libro completo, junto con esos siete capítulos adicionales.

Además, ¿qué diremos de los Padres que no solo cuentan el libro mismo entre los sagrados, sino que también citan testimonios de los últimos siete capítulos? Véase a Crisóstomo en su homilía 3 a la gente de Antioquía, y a Agustín en su epístola 199 a Edicia.

¿Qué diremos de Orígenes, quien en su epístola a Julio Africano demuestra que esta parte del libro de Ester, que no se encuentra en los volúmenes hebreos, es sagrada y canónica? En el libro de Ester, dice, no se encuentran ni las oraciones de Mardoqueo ni de Ester, que edifican a los lectores, en los textos hebreos, ni tampoco las cartas, ni la que escribió Amán sobre la destrucción del pueblo judío, ni la de Mardoqueo liberando al pueblo de la muerte en nombre del rey Asuero. Sin embargo, en la versión de los setenta y

en la de Teodoción sí están. Y más adelante: "Mira, pues, no sea que imprudentemente e ignorantes eliminemos los ejemplares que se encuentran por todas partes en las Iglesias; y establezcamos una ley para la fraternidad, para que desechen los libros sagrados que se leen entre ellos, y se sometan a los hebreos, persuadiéndolos para que nos proporcionen textos puros, que no contengan ningún añadido". ¿Acaso no dispuso la Providencia en las Sagradas Escrituras la edificación de todas las Iglesias de Cristo? ¿No tuvo cuidado de aquellos que fueron redimidos por el precio, por quienes Cristo murió?

Finalmente, añadimos el decreto del Concilio de Trento, sesión 4, por el cual se aprueban todos los libros enumerados un poco antes en el mismo decreto, con todas sus partes, tal como se suelen leer en la Iglesia y se encuentran en la edición latina **vulgata**. Aunque la autoridad de este Concilio no tiene valor alguno para los herejes, para Sixto y los demás católicos es de la mayor y más antigua autoridad.

Pero, dice Sixto en el libro 1, el Concilio habla de las partes verdaderas de los libros, no de los añadidos, como son los últimos capítulos del libro de Ester. Sin embargo, si esta respuesta de Sixto fuera verdadera, muchas otras partes de los libros sagrados, como Daniel, Marcos, Lucas, Juan, serían puestas en duda entre los católicos. ¿Qué podría decir Sixto si, al defender esas partes de los volúmenes divinos invocando el decreto del Concilio como una especie de muro, los adversarios le respondieran que el Concilio habló de las partes verdaderas, pero que esos añadidos no son partes?

Además, ¿quién podría dudar que, al aprobar ciertos libros, el Concilio también aprobó todas las partes verdaderas de esos libros? ¿Por qué entonces el Concilio añadió las palabras "con todas sus partes", si no fuera para que todos comprendieran que incluso esas partes sobre las cuales alguna vez hubo controversia pertenecen al Canon de los libros sagrados?

Finalmente, el Concilio de Trento explicó su sentencia con las siguientes palabras de manera tan clara que no queda lugar para ninguna tergiversación. Pues, después de decir: "Si alguien, además, negare que los libros completos con todas sus partes...", añadió inmediatamente, "como se acostumbran a leer en la Iglesia Católica". ¿Y quién no sabe que el miércoles después del segundo domingo de Cuaresma, se canta públicamente en la Iglesia, entre las mismas ceremonias sagradas, una lectura del capítulo 13 de Ester? Y, nuevamente, que se pronuncia una lectura del mismo capítulo en la Misa que se celebra contra los paganos. Y, finalmente, que se recita la oración de Ester del capítulo 14 del mismo libro en el domingo 22 después de Pentecostés, después del Evangelio y del símbolo. Pero ahora será útil refutar los argumentos de los adversarios.

Primero, dicen que, dado que el libro de Ester fue escrito en lengua hebrea, estos siete capítulos que no se encuentran entre los hebreos deben sin duda considerarse como espurios. Respondemos con Orígenes en el lugar citado, que es probable que en algún momento estos capítulos también estuvieran en el texto hebreo, y que luego se perdieron por alguna circunstancia. Ciertamente, José en el libro 11 de las Antigüedades, cap. 6, al narrar la historia de Ester, no omite dos cartas de Asuero y la oración de Mardoqueo, aunque ninguna de estas cosas se encuentra ahora en los códices hebreos. Y no es creíble que José las haya inventado, dado que en el mismo libro 10, cap. 12, dice de sí mismo:

"En el mismo principio de mi historia, para aquellos que plantean cuestiones o intentan criticar, afirmé que traduciría los libros hebreos al lenguaje griego, prometiendo no añadir ni sustraer nada".

También se puede responder que el primer autor de este libro, quien se encargó de escribir en hebreo la historia de Ester, solo escribió un resumen de la historia; luego, en otro momento, alguien más escribió la misma historia de manera más completa, y fue traducida al griego por Lisímaco, durante el reinado de Ptolomeo Epífanes y Cleopatra

en Egipto, como se indica en este mismo libro, capítulo 11. Es posible que el libro del primer autor en hebreo haya llegado hasta nosotros, mientras que del segundo autor no tenemos el libro original, sino solo la traducción.

En segundo lugar, objetan que estos últimos capítulos no se conectan con los anteriores. En el capítulo 2 se narran las intrigas de dos eunucos y cómo fueron descubiertas gracias a la astucia de Mardoqueo. Luego, esas mismas intrigas se relatan de nuevo en los capítulos 11 y 12, pero en el primer lugar se dice que las intrigas ocurrieron en el séptimo año del reinado de Asuero, y en el capítulo 6 se añade que Mardoqueo no recibió ninguna recompensa por haberlas revelado. Sin embargo, en el segundo relato se dice que las intrigas ocurrieron en el segundo año del reinado de Asuero, y se añade que recibió regalos por la delación.

Respondo que esos siete capítulos del libro de Ester, que son los últimos en la edición latina Vulgata, no son en realidad los últimos, sino que algunos de ellos pertenecen al inicio del libro, como los capítulos 11 y 12; otros al medio, como los capítulos 13, 14, 15 y 16; y algunos al final, como el capítulo 10. Esto es evidente tanto por los códices griegos, donde todo está colocado en su orden, como por la anotación de San Jerónimo inserta en los capítulos 10 y 11 y los siguientes de este libro en las Biblias latinas. Sin embargo, la Iglesia permite que esos capítulos permanezcan al final del libro, donde los colocó San Jerónimo, para que entendamos qué parte de este libro está en los códices hebreos y cuál no.

La narración de las intrigas, que se encuentra en el capítulo 12 de las Biblias latinas, pertenece al inicio del libro, y allí se relatan las intrigas de manera anticipada, que luego se narran de nuevo en su lugar, en el capítulo 2. Las intrigas ocurrieron en el séptimo año, como se menciona en el capítulo 2, y no en el segundo año, como parece deducirse del capítulo 11. De hecho, las palabras del capítulo 11 "en el segundo año del reinado de Artajerjes, etc." no deben extenderse hasta la narración de las intrigas, sino solo a lo que se

dice en el mismo capítulo 11, es decir, al sueño que tuvo Mardoqueo antes de que Ester se uniera a Asuero.

En cuanto a la objeción sobre la recompensa por la delación, no presenta dificultad. Aunque Mardoqueo no recibió una recompensa por la delación cuando el rey mandó leer los anales, como se dice en el capítulo 6, sin embargo, después recibió una recompensa muy generosa, que se describe en el mismo capítulo 6, y que se alude en el capítulo 12 con las palabras "se le dieron regalos por la delación".

Tal vez preguntes: si estas cosas se narran de manera anticipada, ¿por qué en los textos griegos sigue la frase "Y ocurrió después de esto en los días de Artajerjes, etc.", ya que se narra que el banquete del rey Asuero tuvo lugar en el tercer año de su reinado, y la Escritura indica que eso ocurrió después de la detección de las intrigas, que hemos dicho que ocurrieron en el séptimo año? Respondemos que ese "después de esto" no se refiere a lo que se narró de manera anticipada, sino al sueño de Mardoqueo, que se narró en su lugar correspondiente.

En tercer lugar, objetan que estos últimos capítulos contradicen otras partes del libro y hacen que todo el libro sea sospechoso. En la carta de Asuero, que se encuentra en el capítulo 16, se dice que Amán era de origen y espíritu macedonio y que intentaba transferir el imperio persa a los macedonios. De estas palabras se deduce que la historia de Ester ocurrió en los últimos tiempos de los reyes persas. Pues Asuero no podría haber temido que el reino persa se transfiriera a los macedonios, a menos que ese reino ya tuviera cierto renombre. Sin embargo, el reino macedonio fue oscuro hasta los tiempos de Filipo, padre de Alejandro Magno, como lo atestigua Justino al final del libro 6. No fue hasta el vigésimo año del reinado de Filipo que el poder de ese reino comenzó a ser sospechoso para los persas, como refiere Diodoro en el libro 16. Y el vigésimo año de Filipo coincide con el vigésimo tercer año del reinado de Artajerjes Ocus, como se puede saber por la Crónica de Eusebio. Pero de ninguna manera puede ser que la historia de Ester haya ocurrido después del

vigésimo tercer año de Ocus. Pues pregunto: ¿quién fue ese rey persa que tuvo a Ester como esposa? ¿Fue Ocus? Pero esta historia no se completó después del año 23, sino en el año 12 del reinado de Asuero, como se menciona en el libro de Ester, capítulo 3. ¿Fue Arses, el sucesor de Ocus? Pero él solo reinó cuatro años; por lo tanto, tampoco Darío, sucesor de Arses y último rey persa, pudo haber sido el marido de Ester, ya que solo gobernó durante seis años.

Además, si la historia de Ester ocurriera al final del reino persa, Mardoqueo habría vivido casi trescientos años. Mardoqueo fue llevado al exilio junto con Jeconías desde Jerusalén a Babilonia por Nabucodonosor, rey de los caldeos, según Ester 2 y 11, y ciertamente ya tenía algunos años en ese momento. Luego permaneció en cautiverio durante setenta años. Posteriormente, habría sobrevivido desde el comienzo del reino de Ciro hasta el final de Ocus, lo cual son doscientos veinte años. Si sumamos los setenta años con los doscientos veinte, y añadimos algunos otros que vivió antes del cautiverio, encontramos casi trescientos años. Esta dificultad aumenta aún más cuando consideramos a Ester: dado que ella era sobrina de Mardoqueo, según la versión de Jerónimo, o prima, según los códices hebreos y griegos, o bien era de la misma edad que Mardoqueo, o no mucho más joven; y aunque hubiera sido cien años más joven, habría tenido al menos doscientos años de vida cuando llegó a las nupcias con Asuero. ¿Quién podría creer que una anciana de doscientos años fuera aquella bellísima virgen a quien el rey de Persia amó por encima de todas las mujeres?

Respondemos que existen muchas opiniones de los escritores sobre el tiempo en que vivió Ester; y aunque no todas son igualmente probables, ninguna es tan improbable como para que no podamos refutar la objeción propuesta si la seguimos.

Algunos, por lo tanto, sitúan la historia de Ester antes del final del cautiverio en Babilonia y sostienen que Asuero fue Darío el Medo, el cual se menciona en Daniel 9, y que fue él quien tomó a Ester como esposa. Esta opinión parece haber sido del agrado de Melchor

Cano en el libro 11 de De locis, capítulo 6, y de Gerardo Mercator en su Cronología; estos autores responderían a la objeción sobre Amán, que quería transferir el imperio persa a los macedonios, diciendo que Amán no deseaba esto porque el reino macedonio floreciera tanto como para contender con los persas por el dominio del mundo; sino más bien porque, siendo él mismo de origen macedonio, quería engrandecer a su pueblo, que en ese tiempo era oscuro, haciéndolo ilustre mediante la transferencia del imperio a sí mismo y a los suyos.

Sin embargo, esta opinión es improbable. Primero, porque el esposo de Ester es llamado en todas partes Artajerjes, un nombre que no es propio de los medos, sino de los reyes persas.

Segundo, porque el esposo de Ester reinaba desde la India hasta Etiopía, según Ester 1. Pero los medos nunca poseyeron un imperio tan vasto. Nos referimos a los tiempos del reino de los medos antes de la monarquía de Ciro. Aunque en ese tiempo el reino de los medos era más grande que el de los persas, como atestigua San Jerónimo en el capítulo 5 de Daniel, sin embargo, ese reino de los medos no era tan amplio como lo fue posteriormente la monarquía persa, es decir, el reino de Asuero, esposo de Ester.

Tercero, porque el esposo de Ester se llama a sí mismo explícitamente persa y rey de los persas en Ester 10. Pero Asuero, del que se habla en Daniel 9, era de la descendencia de los medos.

Cuarto, porque el esposo de Ester reconoce su reino como otorgado por el Dios de los hebreos en Ester 10. Pero nunca leemos que los medos adoraran al Dios de los judíos; en cambio, sí leemos esto de Ciro y de sus sucesores. En 2 Crónicas 36:23 y en Esdras 1:2, Ciro dice: "El Señor, Dios del cielo, me ha dado todos los reinos de la tierra y me ha encargado que le edifique una casa en Jerusalén". Y en Esdras 6 y 7 se leen las cartas de Darío y Artajerjes, reyes de Persia, en las cuales estos reyes reconocen al Dios de los judíos y ordenan que se hagan sacrificios por ellos y por su reino.

Quinto, porque el esposo de Ester tenía su residencia en Susa, según Ester 1. Pero Susa no era la capital de los medos, sino de los persas, como escriben Solino en el capítulo 58, Diodoro en el libro 11, y Plutarco en Artajerjes. Esto no contradice lo que escriben Justino en el libro 1 y Quinto Curcio en el libro 4, quienes dicen que la capital de los persas era Persépolis. Pues, como refiere Estrabón en el libro 15, tanto Persépolis como Susa eran ciudades capitales de los persas. Persépolis se llamaba así porque allí se encontraban los tesoros y las tumbas de los reyes; mientras que Susa lo era porque los reyes residían allí. Ciro estableció su sede en Susa, ya que, al estar situada en los límites de Asiria, Persia y Media, permitía defender y gobernar el imperio de manera más conveniente. Por lo tanto, Asuero, esposo de Ester, no fue ningún medo, sino un persa.

Otra opinión es que el esposo de Ester no podría ser otro que Cambises, quien también se llama Asuero en Esdras 4:6. Esta es la opinión de los judíos en la cronología llamada Seder Olam ("Orden del mundo"), y la misma es seguida por Gilbert Genebrard en su Chronologia.

Los judíos cuentan solo tres reyes persas: Ciro, Asuero y Darío, porque el imperio fue conquistado por Alejandro Magno. Por lo tanto, no les queda ninguna cuestión sobre la edad de Mardoqueo y Ester, ni sobre Amán y el reino de Macedonia. Ellos prueban que hubo solo tres reyes persas con dos testimonios de las Escrituras. Uno es Daniel 11, donde, después de decir que habría tres reyes en Persia después de Darío el Medo, inmediatamente menciona a Alejandro: "Se levantará un rey poderoso que dominará" y así sucesivamente. El otro es en Nehemías 12, donde se enumeran los sumos sacerdotes desde Josué, hijo de Josadac, hasta Jadúa, de quien se sabe que ejerció el sacerdocio en tiempos de Alejandro Magno. De esto parece seguirse que hubo muy pocos reyes persas, ya que Nehemías, quien era un hombre maduro en tiempos de Ciro, el primer rey, vivió hasta los tiempos de Alejandro Magno, quien destruyó la monarquía persa.

Pero esta opinión de los judíos no puede ser aprobada de ninguna manera. Pues Asuero, esposo de Ester, reinó durante más de doce años, según Ester 3. Sin embargo, Cambises no gobernó durante más de siete años y cinco meses, según Heródoto en el libro 3, o solo seis años, según el historiador judío Josefo en Antigüedades judías 11.2, a lo cual concuerdan todos los demás escritores. Tampoco pueden decir los judíos que Cambises reinó muchos años junto a su padre Ciro, ya que esos mismos judíos sostienen que Ciro solo reinó tres años.

Además, durante todo el tiempo de su reinado, Cambises persiguió a los judíos con odio y nunca permitió que se construyera el templo en Jerusalén, como se deduce claramente del libro de Esdras 1:4. ¿Quién podría creer, entonces, que Cambises fue el mismo Asuero que, después de la muerte de Amán, fue un gran amante de los judíos? Además, nuestro Asuero en el último capítulo del libro de Ester indica que está muy alejado en el tiempo de Ciro, cuando dice que el reino fue dado a sus antepasados por el Dios del cielo y que se ha mantenido hasta sus días. Estas palabras ciertamente no se aplican a Cambises, que fue el sucesor inmediato de Ciro.

Tampoco es sólido el fundamento de los hebreos sobre los tres reyes persas, ya que no solo todos los historiadores griegos y latinos lo contradicen, sino también el propio Josefo, quien era hebreo por nación y religión; y además, tanto Daniel como Esdras. Pues, en el capítulo 11 de Daniel, después de las palabras "He aquí que aún habrá tres reyes en Persia", sigue: "Y el cuarto se enriquecerá con grandes riquezas más que todos; y cuando se haya hecho poderoso con sus riquezas, despertará a todos contra el reino de Grecia". Estas palabras describen claramente a Jerjes, quien vino a Grecia con un ejército innumerable.

Además, en el capítulo 4 del libro de Esdras, se menciona a Ciro, que ordenó construir el templo; a Asuero, o Artajerjes, que prohibió la construcción; y a Darío, que nuevamente ordenó que se construyera el templo. Luego, en el capítulo 6, se menciona a otro

Artajerjes, que también es nombrado en 2 Esdras 2. ¿Por qué, entonces, Daniel pasa inmediatamente de Jerjes a Alejandro Magno? La razón es, como escribe San Jerónimo en su comentario a ese pasaje, que Daniel no tenía la intención de narrar la historia de los reyes, sino de predecir los cambios en los reinos. Por lo tanto, enumeró a los reyes persas hasta Jerjes, quien luchó contra los griegos, para indicar que a partir de entonces se originó la ocasión para que los griegos se armaran contra los persas y, finalmente, bajo el mando de Alejandro, les arrebataran el imperio.

El otro argumento, sobre el número de sumos sacerdotes, es refutado por Beda en su libro 3 sobre Esdras, capítulo 32, donde enseña que Nehemías enumeró la genealogía del sumo sacerdote Josué hasta Jadúa, porque Jadúa llegó a la vejez. Pues, como se menciona en 2 Esdras 12, en tiempos de Nehemías, el sumo sacerdote era Eliasib, nieto de Josué y bisabuelo de Jadúa, quien en tiempos de Alejandro ya era anciano cuando ejercía el sacerdocio. Y entre el final del reinado de Artajerjes Longímano, durante el cual Nehemías era su copero, y el inicio del reinado de Alejandro, hay noventa y cinco años. Por lo tanto, bien pudo haber sido que Jadúa, quien era anciano en tiempos de Alejandro, fuese un niño en tiempos de Nehemías.

Otra opinión, sostenida por algunos, es que el esposo de Ester fue Darío Histaspes, quien sucedió a Cambises. Esta opinión es sostenida por Juan Carión en su Crónica y por Juan Benedicto en sus anotaciones marginales al libro de Ester. Y aunque es más probable que las dos anteriores, me parece que debe ser rechazada por los mismos argumentos que ellos mismos presentan en su favor.

Dicen que consideran que Darío Histaspes fue nuestro Asuero, en parte porque tuvo dos esposas, Atosa y Artístona, y en parte porque residía en la ciudad de Susa; ambos detalles se mencionan en el libro de Ester sobre nuestro Asuero. Sin embargo, Heródoto en el libro 3 enseña que tanto Atosa como Artístona, esposas de Darío, eran hijas de Ciro, lo que ciertamente no se ajusta a nuestra Ester. Además,

residir en Susa no es algo exclusivo de Darío, sino común a los reyes persas, como hemos mostrado anteriormente con Estrabón.

Otra opinión, que es muy célebre, sostiene que el esposo de Ester fue Artajerjes Mnemón; así lo enseña Eusebio en su Crónica, seguido por Beda en su Libro sobre las seis edades del mundo y por muchos otros escritores.

Pero contra esta opinión hay dos argumentos de peso. Primero, Josefo escribe en el libro 1 contra Apión que no se incluyen en el canon de los libros sagrados aquellos escritos después de los tiempos de Artajerjes Longímano. Pues Esdras fue quien compuso el canon de los libros sagrados, y su vida no se extendió más allá de los tiempos de Longímano. Sin embargo, el libro de Ester siempre ha estado en el canon de los hebreos, como se deduce del mismo Josefo en el libro 11 de las Antigüedades, capítulo 6, y en el mismo libro 1 contra Apión. Por lo tanto, la historia de este libro no puede referirse a los tiempos de Mnemón.

Además, Plutarco escribió con detalle la vida de Artajerjes Mnemón, pero no menciona nada de lo que se encuentra en el libro de Ester; más bien, se deduce lo contrario. Plutarco relata que Artajerjes Mnemón tuvo dos esposas, Estatira y Atosa, ninguna de las cuales podría ser Vashti o Ester, quienes fueron las esposas de nuestro Asuero. Vashti fue repudiada, como se narra en Ester 1, mientras que Estatira fue asesinada por envenenamiento mientras aún era reina, lo cual causó un gran dolor al rey. Por otro lado, Atosa nunca fue repudiada, sino que vivió con Artajerjes hasta su muerte. Además, Ester era de origen hebreo y fue aceptada en matrimonio por Artajerjes en el séptimo año de su reinado, como se menciona en Ester 2. Sin embargo, Atosa no era hebrea, sino persa, e hija del propio Artajerjes; y Estatira fue tomada por él en matrimonio antes de que Artajerjes comenzara a reinar, no en el séptimo año de su reinado.

Por lo tanto, la última opinión, y la que a mi juicio es la más probable, es la de Josefo en su libro 11, capítulo 6, y también la de Sulpicio en el libro 2 de su Historia Sagrada, así como la de Nicéforo de Constantinopla en su Crónica, y de muchos otros autores que Eusebio menciona sin nombre en su Crónica. Todos ellos enseñan que Asuero, esposo de Ester, no puede ser otro que Artajerjes, llamado Longímano. Esta es la opinión que también seguimos, tanto porque los argumentos con los que hemos refutado otras opiniones no tienen efecto contra esta, como también porque, si hay que confiar en alguien en esta historia, especialmente en Josefo, quien era hebreo, sacerdote y muy versado en asuntos hebreos. Además, es verosímil que Nehemías, siendo hebreo, pudiera haber sido copero de un rey tan grande, porque la reina Ester también era hebrea y Mardoqueo, jefe del palacio, era hebreo.

Pero, objetan, si Mardoqueo fue trasladado con el rey Joaquín desde Jerusalén a Babilonia, ¿cómo es posible que haya sobrevivido hasta el tiempo de Artajerjes Longímano? Respondo que esto no es del todo increíble; desde el inicio del cautiverio en Babilonia hasta el tiempo de Longímano hay aproximadamente 165 años. No es increíble que Mardoqueo pudiera haber alcanzado los 165 años de edad, dado que mucho tiempo después San Pablo el Ermitaño alcanzó los 115 años, como atestigua San Jerónimo, y nosotros mismos hemos visto a un anciano de 105 años tan robusto y vigoroso que parecía que viviría muchos años más.

Además, lo que dice la Escritura, que Mardoqueo fue trasladado a Babilonia con el rey Joaquín, puede entenderse correctamente incluso si Mardoqueo aún no había nacido. Pues pudo haber sido trasladado, no en sí mismo, sino en sus padres o antepasados, de la misma manera que Zorobabel y Josué se dice que regresaron a Jerusalén desde el cautiverio al que Nabucodonosor los había llevado, según Esdras 2:7. Y sin embargo, Zorobabel nació durante el cautiverio, como se menciona en Mateo 1, y es verosímil que lo mismo ocurriera con Josué, hijo de Josadac. En Génesis 46 y

Deuteronomio 10, leemos que setenta almas entraron en Egipto con Jacob, entre las cuales se contaban los dos hijos de José, que nacieron en Egipto; y no pueden decirse que entraron en Egipto de otra manera, sino porque José, en cuyos lomos estaban, entró en Egipto.

## CAP. VIII: Sobre el libro de Baruc.

Ha habido y sigue habiendo controversia sobre el libro de Baruc, tanto porque no se encuentra en los códices hebreos, como porque ni los antiguos Concilios, ni los Papas, ni los Padres que hemos citado anteriormente, que elaboraron los catálogos de los libros sagrados, mencionan explícitamente a este profeta. Por ello, algunos católicos, como Juan Driedo, en su libro De Scripturis et Dogmatibus Ecclesiasticis, cap. último, al abordar el último argumento, niega que este libro sea canónico; y entre los herejes, Juan Calvino en el libro 3 de Instituciones, cap. 20, §. 8, y Chemnitz en su examen de la cuarta sesión del Concilio de Trento, comparten esta opinión.

Sin embargo, la autoridad de la Iglesia Católica nos persuade de lo contrario, ya que en la sesión 4 del Concilio de Trento, se cuenta al profeta Baruc entre los libros sagrados; y en la vigilia de Pentecostés, se ordena leer públicamente una lección del libro de Baruc, junto con las lecciones de otros libros sagrados.

Tampoco faltan testimonios de los Padres antiguos que podamos oponer a los adversarios. San Cipriano, en el libro 2 contra los judíos, capítulo 5, dice: "En Baruc se dice: Este es nuestro Dios, etc." Y en su sermón sobre la oración del Señor, cita la epístola de Jeremías, que es el último capítulo de Baruc: "Por medio de Jeremías", dice, "el Espíritu Santo sugiere y enseña diciendo, 'en su corazón debe ser adorado Dios'". San Hilario, en el prefacio a su comentario sobre los Salmos, incluye expresamente la epístola de Jeremías en el canon. San Cirilo, en el libro 10 contra Juliano, cita a Baruc nominalmente. Clemente de Alejandría, en el libro 2 de El Pedagogo, capítulo 3, dice: "Hermosa es aquella palabra que la divina Escritura dice en algún lugar", citando el capítulo 3 de Baruc. San Ambrosio, en el libro 1 de De fide, capítulo 2, citando las palabras de Baruc 3: "Este es nuestro Dios, y ningún otro será comparado con él", dice: "La Escritura dice que hay un solo Dios", etc. Y más adelante: "¿Por qué discutimos sobre él, cuando un

profeta tan grande dice que el Espíritu Santo habla, y que no puede ser comparado con ningún otro?" Teodoreto comenta todo este libro, y escribiendo en el capítulo 2, lo llama abiertamente Escritura divina. Eusebio, en el libro 6 de Demonstratio Evangelica, capítulo 19, cita el capítulo 3 de Baruc, y luego añade: "No se debe añadir nada a las palabras divinas".

Finalmente, los antiguos a menudo citan este libro bajo el nombre de Jeremías, porque Baruc fue escriba y discípulo de Jeremías, como se desprende del libro de Jeremías 36. Esta fue la razón por la cual los antiguos Concilios y Padres no mencionaron a Baruc nominalmente en el canon, porque consideraban este libro como parte de las profecías de Jeremías. Clemente de Alejandría, en el libro 1 de El Pedagogo, capítulo 10, cita bajo el nombre de Jeremías lo que está en Baruc 3: "Escucha, Israel, los mandamientos de vida", y lo que está en Baruc 4: "Somos benditos, Israel, porque lo que agrada a Dios nos ha sido revelado". San Ambrosio, en el libro 1 de De poenitentia, capítulo 8, cita bajo el nombre de Jeremías algunos pasajes del capítulo 3 y otros del capítulo 5 de este libro; y en el libro 3 de Hexamerón, capítulo 14, cita otros del capítulo 4. San Basilio, en el libro 4 contra Eunomio, cerca del final, y San Juan Crisóstomo, en su oración Que Cristo es Dios, contra los gentiles, citan el pasaje de Baruc 3: "Este es nuestro Dios", bajo el nombre de Jeremías. San Agustín, en el libro 18 de De Civitate Dei, capítulo 33, dice que este mismo pasaje es citado por algunos bajo el nombre de Baruc, pero por la mayoría bajo el nombre de Jeremías. Finalmente, el mismo pasaje es citado bajo el nombre de Jeremías por el Papa Sixto I en una carta a todos los fieles, por Félix IV en una carta a Pedro de Antioquía, y por Pelagio I en una carta a Vigilio.

Por lo tanto, Baruc no puede ser rechazado sin que también se rechace a Jeremías. Pues así como nunca hubo controversia entre los antiguos sobre el libro de Jeremías, así también debe considerarse que no hubo controversia entre ellos sobre el libro de Baruc.

## CAP. IX: Sobre algunos capítulos de Daniel.

Los judíos, según lo que atestigua San Jerónimo en su prefacio al libro de Daniel, desprecian el himno de los tres jóvenes que se encuentra en el capítulo 3 de Daniel, así como la historia de Susana en el capítulo 13 y la historia del dragón que Daniel mató, que se encuentra en el capítulo 14. Del mismo modo, Porfirio, en el libro 12 de los quince que escribió contra los cristianos, como también lo atestigua San Jerónimo en su prefacio al comentario sobre Daniel, y los herejes de este tiempo, como Kemnitius en su examen de la cuarta sesión del Concilio de Trento y especialmente los anabaptistas, se hallan en el mismo error.

No solo los herejes, paganos y judíos, sino también algunos cristianos católicos, como Julio Africano, rechazaron la historia de Susana, considerándola espuria y moderna, según lo que atestigua Eusebio en el libro 6 de su Historia Eclesiástica, capítulo 23. Entre los autores más recientes, Juan Driedo, en el libro 1 De Scripturis et Dogmatibus Ecclesiasticis, capítulo último, y entre los semicatólicos, Erasmo en sus escolios sobre el prefacio de San Jerónimo al libro de Daniel, compartieron esta opinión.

Sin embargo, es seguro que todas estas partes de Daniel son verdaderamente canónicas. Esto se prueba, en primer lugar, por el Concilio de Trento y el uso de la Iglesia; este argumento debería tener gran peso entre Driedo y otros católicos. El Concilio, en su sesión 4, ordena recibir los libros sagrados con todas sus partes tal como se acostumbra a leer en la Iglesia Católica. El himno de los tres jóvenes se lee tanto en la Misa del Sábado de las Témporas como en todas las fiestas durante las oraciones del oficio de Maitines. La historia de Susana se lee completa en la Misa del Sábado antes del cuarto domingo de Cuaresma; finalmente, la historia del dragón asesinado se lee en la Misa del martes después del quinto domingo de Cuaresma. Y no solo en este tiempo, sino también hace más de mil doscientos años, se leían todas estas partes

de Daniel en la Iglesia, como lo atestigua Rufino en el libro 2 contra Jerónimo.

En segundo lugar, se prueba con los testimonios de los antiguos. San Ignacio, en su epístola a los Magnesianos, cita la historia de Susana del capítulo 13 de Daniel. La misma historia es citada por Tertuliano en el libro De corona militis. San Cipriano, en su sermón sobre la oración del Señor, presenta el himno de los tres jóvenes y dice que es Escritura divina, en la cual se contiene ese himno. En el sermón De lapsis, dice: "Habla la Escritura divina, etc." y cita las palabras de esos jóvenes en el fuego. En el libro 1, epístola 8, menciona la historia de Susana; en el libro 4, epístola 6, la historia del dragón, y lo mismo en el libro 3, epístola 1, libro 1, epístola 4. También en el sermón sobre la oración del Señor y en el sermón sobre la limosna, cita la historia del almuerzo de Habacuc llevado a Daniel. San Basilio, en el libro De Spiritu Sancto, capítulo 30, Epifanio en el Ancoratus, y San Juan Crisóstomo, en la homilía 4 al pueblo, citan el himno o la historia de los tres jóvenes; y en el sermón sobre los tres jóvenes y el sermón sobre Susana, que se encuentran al final del primer tomo, explica esas historias y las llama divinas. Teodoreto, en su comentario sobre Daniel, también expone el himno de los tres jóvenes junto con las otras partes del mismo profeta. San Ambrosio, en el libro 3 De Spiritu Sancto, capítulo 7, al tratar la historia de Susana, enseña claramente que es Escritura divina, al igual que las otras partes del mismo profeta.

San Agustín, en el libro De natura boni, capítulo 6, demuestra contra los maniqueos que las cosas materiales son buenas, basándose en el himno de los tres jóvenes, donde la luz y las tinieblas, etc., alaban a Dios. Y en la epístola 122 a Victorianus, cita la oración de Azarías que pronunció en el horno de fuego ardiente. Y en el Tratado 36 sobre Juan, menciona la historia de Susana. Orígenes defiende con esmero estas partes de Daniel y especialmente la historia de Susana, argumentando que es Escritura canónica, tanto en la homilía 1 sobre Levítico como en la epístola a Julio Africano. San Atanasio, en la

Sinopsis, cuando llega a Daniel y explica brevemente el argumento de todo el libro, menciona explícitamente a Susana, el himno de los tres jóvenes y la muerte del dragón, indicando claramente que todo esto pertenece al cuerpo de la Escritura divina.

Finalmente, es creíble que los antiguos concilios, como el de Laodicea y el III de Cartago, y los antiguos Padres que usaban la edición griega, cuando incluyeron a Daniel en el número de las Escrituras sagradas, se referían al libro de Daniel que se encontraba en los códices griegos vulgares. Y en los códices griegos vulgares, sin duda, se encontraban todas estas partes, como se deduce claramente de la Sinopsis de Atanasio, el comentario de Teodoreto y el prefacio de Jerónimo en Daniel, donde testifica que la Iglesia de Cristo lee a Daniel de la edición de Teodoción, en la cual se incluyen todas estas partes.

Pero los adversarios objetan, en primer lugar, la opinión de San Jerónimo, quien en el prefacio de Daniel, que tradujo al latín, y en el prefacio del comentario sobre Daniel, indica que estos capítulos no tienen autoridad alguna. El mismo Jerónimo responde en su Apología segunda contra Rufino, hacia el final, diciendo que no estaba expresando su propia opinión en esos prólogos, sino que estaba indicando lo que decían los judíos.

Pero, replican, Jerónimo incluso llama "fábulas" a la historia de Susana y el dragón. Respondo que cuando él dice "fábulas", se refiere a las historias que los judíos llaman "fábulas"; añado también que a veces los antiguos usaban la palabra "fábulas" no para referirse a relatos ficticios, sino a narraciones verdaderas. Así, en Lucas 24: "Y sucedió que mientras conversaban y discutían, etc.", y Minucio Félix, al comienzo del diálogo que tituló Octavio, llama "fábula" a un relato veraz de algún viaje. También Clemente de Alejandría, citado por Eusebio en el libro 3 de su Historia Eclesiástica, capítulo 23, al narrar la historia verdaderamente veraz de San Juan, dice: "Escucha una fábula, no una fábula, etc.", como si dijera: "Escucha una fábula, pero no una ficticia y falsa, sino cierta y verdadera".

**SEGUNDO**: Objetan que en la historia de Susana, Daniel es presentado como un joven:

"Dios suscitó el Espíritu Santo en el joven Daniel"; pero esto no puede ser verdad. Primero, porque anteriormente, en el capítulo 6, se dice que Daniel fue uno de los primeros sátrapas del reino de Darío el Medo, y en ese momento ciertamente no era un joven; ¿cómo es posible entonces que más tarde, en el capítulo 13, se le llame joven?

Si dices que la Escritura no narra todo en orden, sino que cuenta primero lo que sucedió después; y por eso en los códices griegos, donde se mantiene el orden, todo el libro comienza con la historia de Susana. Esto es incorrecto, ya que en el capítulo 13 se indica claramente que la historia de Susana ocurrió al comienzo del reinado de Ciro, rey de los persas. Así concluye el capítulo:

"El rey Astiages se unió a sus antepasados, y Ciro el Persa tomó su reino". Por lo tanto, según este capítulo, Daniel era joven en tiempos de Ciro; pero esto es falso. Pues Daniel fue llevado al exilio siendo un niño junto con el rey Jeconías por Nabucodonosor desde Jerusalén a Babilonia, como se dice en el capítulo primero de Daniel. Además, desde ese tiempo hasta Ciro transcurrieron setenta años, como se evidencia en el libro 1 de Esdras, capítulo 1. Por lo tanto, al comienzo del reinado de Ciro, Daniel tenía alrededor de ochenta o noventa años; ¿cómo podría ser entonces un joven de noventa años?

Añade además que incluso en tiempos de Nabucodonosor, Daniel no parece haber sido un joven, sino que ya había muerto, ya que Ezequiel, quien profetizó en tiempos de Nabucodonosor, en el quinto año del destierro, como se dice en Ezequiel 1, menciona a Daniel como si ya hubiera muerto. Así dice en el capítulo 14: "Si estos tres hombres, Noé, Daniel y Job, estuvieran en medio de ella, juro por mi vida, dice el Señor, que no librarían ni a hijo ni a hija". Daniel, por lo tanto, ya había tenido hijos y estaba muerto como Noé y Job.

Respondo que la historia de Susana ocurrió mucho antes de los tiempos de Ciro, cuando Daniel realmente era un joven, y por eso con razón se coloca al principio del libro en la edición griega. No obstante, no es inapropiado que en la edición latina se haya colocado al final del libro, para que entendamos que no se encuentra en los códices hebreos. Lo que se dice al final del capítulo 13, después de la historia de Susana:

"Y Astiages se unió a sus antepasados, y Ciro el Persa tomó su reino", no se refiere a la historia de Susana recién narrada, sino que es el comienzo de otra historia que ocurrió bajo Ciro. Así, en los códices griegos, la historia de Susana es el primer capítulo de todo el libro. Esas palabras, "Y el rey Astiages se unió a sus antepasados", se colocan al comienzo del último capítulo, donde se narra la historia de la destrucción de Bel y la muerte del dragón.

En cuanto a la objeción sobre Ezequiel, San Jerónimo responde en el libro 1 **Contra Joviniano** que Ezequiel menciona a Daniel no como alguien que ya hubiera muerto, sino que aún vivía en la juventud; y que se le compara con aquellos hombres tan serios como Noé y Job, porque era conocido por el pueblo debido a la liberación de Susana y la interpretación de sueños. O, como el mismo Jerónimo dice en el capítulo 14 de Ezequiel, porque así como Noé vio la felicidad del mundo antes del diluvio, luego la calamidad durante el diluvio y nuevamente la felicidad después del diluvio; y como Job vio su felicidad antes de la tentación, luego su miseria en la tentación, y nuevamente su felicidad después de la tentación; así Daniel vio su propia felicidad en el reino de los judíos antes del cautiverio, luego su miseria como cautivo, y finalmente su felicidad cuando fue establecido entre los principales príncipes por Darío. Y no es necesario que Daniel haya tenido hijos e hijas, porque Ezequiel habla en forma de hipótesis, como si dijera: "Incluso si estos tres estuvieran aquí y tuvieran hijos e hijas, no podrían librarlos del mal inminente".

**TERCERO**: Objetan que lo que se dice en el capítulo 14 sobre Daniel siendo arrojado al foso de los leones contradice lo que se dice en el capítulo 6. Pues en el capítulo 6 se dice que estuvo en el foso de los leones solo una noche; en el capítulo 14, seis días.

Respondo que Daniel fue arrojado al foso de los leones dos veces, una vez por Darío el Medo porque había orado a Dios contra la orden del rey, y entonces estuvo solo una noche, como se narra en el capítulo 6. La segunda vez fue arrojado por Ciro debido a la muerte del dragón, y entonces estuvo seis días, como se dice en el capítulo 14. Añade que no es improbable que Daniel, el que liberó a Susana, destruyó a Bel, mató al dragón y estuvo seis días en el foso de los leones, no sea el mismo Daniel que se menciona en los capítulos anteriores. De hecho, muchos han sostenido esto, como lo atestigua San Jerónimo en el prefacio de su comentario sobre Daniel. Y la edición griega de los Setenta claramente dice que este último Daniel era de la tribu de Leví, como Jerónimo también nota allí, mientras que es seguro que el primero era de la tribu de Judá. Si esto es así, los dos argumentos ya planteados no presentan ninguna dificultad.

**CUARTO**: Objetan que la historia de Susana parece haber sido completamente inventada por algún griego. Pues donde nosotros tenemos:

"Di bajo qué árbol los viste hablando entre sí; él dijo: bajo un lentisco. Daniel respondió: has mentido rectamente contra tu cabeza; porque el ángel del Señor te partirá en dos". En el griego hay un juego de palabras elegante entre el árbol **schino** y la acción de partir: porque **σχῖνος** es un árbol y **σχίζειν** es partir; y cuando el otro dijo que los vio bajo un **prino** (encina), Daniel hizo un juego de palabras entre el árbol **πρῖνος** y la acción de cortar: porque **πρῖνος** es un árbol y **πρίζειν** es cortar. Es como si alguien dijera: "¿Dónde los viste? Bajo una encina, por lo tanto serás ejecutado". Pero en hebreo no podría haber tal juego de palabras, porque lo que los griegos llaman **πρῖνος** nosotros lo llamamos encina, y los hebreos lo dirían **תרוח**.

Pero las palabras para cortar, partir, dividir en hebreo son **שסע**, **מלק**, **פרק**, **פלח**, **פקע**, **שסף**.

Orígenes responde en su epístola a Julio Africano que Daniel no dijo "lentisco" ni "encina", sino algo diferente que desconocemos, pero que en hebreo o en caldeo, las lenguas que él usaba, correspondería a alguna palabra que implica cortar. Pues los hebreos tienen muchas palabras que significan cortar o partir. Además, el traductor griego no tradujo literalmente, sino según el sentido, y para mantener el juego de palabras, usó otros árboles similares, a los cuales en griego correspondiera una alusión a la acción de cortar.

## CAP. X: Sobre los libros de Tobías, Judit, Sabiduría, Eclesiástico y Macabeos.

Estos libros son rechazados en conjunto por los hebreos, como lo atestigua San Jerónimo en su prólogo Galeato. Además, casi todos los herejes de este tiempo siguen la opinión de los hebreos. Los Magdeburgenses, en el libro 2 de las Centurias, 1, capítulo 4, columna 51, solo aceptan aquellos libros que los judíos aceptaban. Lo mismo hace Martín Kemnitius en su examen de la sesión 4 del Concilio de Trento. También Juan Brenz, en la Confesión de Wurtemberg, en el capítulo sobre la Sagrada Escritura, quiere que se acepten únicamente aquellos libros sobre los cuales nunca ha habido duda, que son únicamente aquellos aceptados por los judíos. Calvino, en el libro 1 de Instituciones, capítulo 11, §. 8, acusa al libro de Sabiduría de ser mentiroso, por lo que está muy lejos de aceptarlo. En el libro 2, capítulo 5, §. 18, no quiere considerar el libro de Eclesiástico como de sólida autoridad. En el libro 3, capítulo 5, §. 8, emite el mismo juicio sobre los libros de Macabeos. Además, en el Antídoto al Concilio de Trento, sesión 4, también parece rechazar Tobías y Judit. Calvino es seguido por aquellos ministros que publicaron la Confesión de Fe en Pissy. Finalmente, Lutero y Zwinglio, en los prefacios de las Biblias que tradujeron, arrancan estos cinco libros del sagrado canon, y especialmente Lutero insiste en que los libros de Macabeos no tienen autoridad alguna, como argumenta en su defensa del artículo 37 sobre el purgatorio.

Sin embargo, la Iglesia Católica considera estos libros, al igual que los demás, como sagrados y canónicos. Pero antes de probar esto, es importante señalar que los herejes, y especialmente Kemnitius, no niegan que estos libros sean buenos y santos, y dignos de ser leídos, pero sostienen que no son tales como para que se puedan extraer de ellos argumentos firmes. De esta manera, intentan eludir los testimonios de los antiguos en los que estos libros son llamados sagrados o eclesiásticos. Por lo tanto, debemos probar que estos

libros son sagrados de tal manera que contienen la verdad infalible. Esto se demuestra primero en general sobre todos los libros y luego sobre cada uno en particular.

En primer lugar, estos libros, junto con los demás, son colocados en el canon por los Concilios, como el III de Cartago, canon 47, y el de Trento, sesión 4. También los mencionan los Papas, como Inocencio I en su epístola a Exuperio, y Gelasio I en su decreto sobre los libros sagrados y eclesiásticos, junto con 70 obispos. Finalmente, también los mencionan los Padres, como San Agustín en el libro 2 de De doctrina christiana, capítulo 8, Isidoro en el libro 6 de Etymologiarum, capítulo 1, Casiodoro en el libro 1 de De divinis lectionibus, y Rábano Mauro en el libro 2 de De institutione clericorum. Que se coloquen en estos lugares como libros de verdad infalible se deduce del hecho de que se numeran y se colocan en el mismo orden que los demás, que son de verdad infalible.

Además, el Concilio de Cartago, del cual los demás Concilios tomaron este canon, llama a estos libros no solo canónicos, sino también divinos. ¿Qué otra cosa significa que un libro sea divino, sino que tiene autoridad divina?

Asimismo, en los lugares mencionados se dice que estos libros son canónicos y que pertenecen al canon. Decir que un libro es canónico es decir que es de verdad infalible. Y ciertamente, es una distinción muy vana la de Kemnitius, quien dice que algunos libros canónicos son de verdad infalible, mientras que otros no lo son. Pues, como él mismo deduce correctamente de San Agustín en el libro 11 contra Fausto, capítulo 5, y en el libro 2 contra Cresconio, capítulo 32, se dice que los libros son canónicos porque son como una norma y regla que guía nuestra debilidad ignorante y según la cual se juzga sobre todos los demás libros. ¿Cómo podrían ser norma y regla esos libros que no son de verdad infalible?

Kemnitius, por el contrario, objeta primero de la siguiente manera:

San Agustín, en el libro 2 de De doctrina christiana, capítulo 8, dice que en los libros canónicos se debe observar que aquellos que son recibidos por todas las iglesias se deben preferir a aquellos que no son recibidos por todas, y deben ser considerados de mayor autoridad. Pero si todos fueran de verdad infalible, uno no debería ser preferido a otro, sino que todos tendrían la misma autoridad. Además, San Jerónimo en el prólogo Galeato dice que los libros canónicos se dividen en la Ley, los Profetas y los Hagiógrafos. Y en el prólogo a Tobías y en el prólogo a Judit, dice que estos libros también son contados entre los Hagiógrafos por los judíos, pero que no son adecuados para confirmar los dogmas de fe.

Respondo que San Agustín estaba absolutamente seguro de que todos los libros canónicos son de verdad infalible; pero no estaba igualmente seguro de todos los libros que enumeró, si eran canónicos. Pues, aunque él así lo creía, sabía que esto aún no había sido definido por un Concilio general, y por lo tanto, algunos libros podían no ser aceptados por otros sin que por ello fueran considerados herejes. Esto es lo que él dice que debe observarse en los libros que se llaman canónicos: que aquellos que son recibidos por todos se deben preferir a aquellos que no son recibidos por todos. Porque, en efecto, había más certeza en ese momento sobre los primeros que sobre los segundos de que fueran canónicos; pero ahora que los Concilios generales han definido toda la cuestión, estamos igualmente seguros de la autoridad de todos los libros, y no debemos preferir uno a otro.

Y que San Agustín realmente creía que todos los libros que él llama canónicos son de verdad infalible, se demuestra tanto por el Concilio III de Cartago, al cual él suscribió, como también porque no se puede citar un solo pasaje de San Agustín donde él llame canónico a un libro y sin embargo diga que se puede dudar de su veracidad. Al contrario, se pueden citar innumerables pasajes donde él dice que todos los libros que se llaman canónicos son de verdad infalible. En la epístola 19 a Jerónimo: "He aprendido a conceder este temor y

honor solo a los libros de las Escrituras que ahora se llaman canónicos, de tal manera que creo firmemente que ninguno de sus autores cometió error alguno al escribir". Habla de la misma manera en las epístolas 8, 9, 48, 112, en el libro 2 de De baptismo, capítulo 3, en el Salmo 67, en el libro 2 contra Cresconio, capítulos 31 y 32, en el libro 11 contra Fausto, capítulo 5, y en otros muchos lugares.

En cuanto al pasaje de San Jerónimo, digo que los judíos tenían dos tipos de Hagiógrafos: algunos dentro del arca y otros fuera del arca, como lo enseña Epifanio en el libro De mensuris et ponderibus. Aquellos que estaban dentro del arca se llamaban Hagiógrafos para diferenciarlos de los libros históricos y proféticos, y estos eran considerados canónicos, y de ellos habla San Jerónimo en el prólogo Galeato. Los que estaban fuera del arca se llamaban Hagiógrafos para distinguirlos de los canónicos y sagrados, y de estos habla San Jerónimo en el prólogo a Tobías y Judit, de lo cual se deduce que San Jerónimo nunca llama canónicos a esos libros sobre los cuales se puede dudar.

**SEGUNDO**: Kemnitius y otros adversarios objetan lo siguiente: La Iglesia que existía en el tiempo en que estos libros fueron editados tenía dudas sobre su autoridad; por lo tanto, la Iglesia posterior necesariamente debe tener también dudas sobre estos mismos libros. Existen dos maneras de conocer si un libro es verdaderamente divino. La primera es a través del testimonio de alguien que sea reconocido como profeta o apóstol, a quien Dios suele revelar misterios. La segunda, como enseña San Agustín en el libro 33 contra Fausto, capítulo 6, es a través de testimonios ciertos de aquellos que vivían cuando el libro fue editado, quienes atestigüen que esos libros fueron editados por profetas o apóstoles, y cuyos testimonios han llegado hasta nosotros a través de la sucesión de personas que usaban esos libros. Así es como no solo juzgamos sobre los libros sagrados, sino también sobre los libros profanos.

En la actualidad, no podemos recurrir a la primera manera, pues ya no viven profetas ni apóstoles en la tierra; por lo tanto, debemos

avanzar por la segunda vía, y basarnos en los testimonios de la primera Iglesia para determinar los libros canónicos. Por consiguiente, si la primera Iglesia tenía dudas, con mayor razón nosotros tendríamos motivo para dudar. La sinagoga judía, según Josefo en el libro 1 contra Apión, tenía dudas sobre estos libros; y la primera Iglesia cristiana, según Orígenes, Atanasio, Gregorio Nacianceno, Epifanio, Jerónimo y otros Padres que hemos citado antes, tampoco los incluyó en el canon, y abiertamente dicen que siempre hubo discusión sobre estos libros entre los eruditos.

Respondo que la afirmación de que la antigua Iglesia dudaba de estos libros puede entenderse de dos maneras: Una manera es que la duda era tal que no había personas en ese tiempo que pudieran testificar que esos libros fueron escritos por profetas o apóstoles. En este caso, el argumento tendría fuerza, pues por esa razón la Iglesia no aceptó el libro de Enoc, ya que no había testimonios de la época en que fue escrito, ni de los tiempos cercanos, como enseña San Agustín en el libro 18 de **De civitate Dei**, capítulo 38. Sin embargo, negamos que la antigua Iglesia tuviera dudas en este sentido, ya que siempre hubo algunas personas dignas de confianza que consideraban estos libros como canónicos.

Otra manera de entenderlo es que la Iglesia dudaba porque algunos dudaban, aunque la misma Iglesia no quiso definir la cuestión en ese momento, y esto es absolutamente cierto, como lo prueban correctamente los testimonios citados. Pero de ahí no se puede concluir que la Iglesia posterior deba tener dudas, y esto lo probamos de la siguiente manera:

Sobre el libro de Judit hubo dudas al principio, y sin embargo, el Concilio de Nicea lo incluyó en el canon, según lo atestigua San Jerónimo en el prefacio a Judit, un concilio que los herejes aceptan y valoran junto con otros tres. Por lo tanto, no estamos obligados a dudar siempre, incluso si hubo alguna duda en el pasado.

Además, si los libros del Antiguo Testamento no pueden ser recibidos ahora con certeza como canónicos porque la primera Iglesia dudó de ellos, entonces, por la misma razón, no podrían ser aceptadas con certeza como canónicas la epístola de Santiago, la de Judas, el Apocalipsis, la segunda de Pedro, la segunda y tercera de Juan, y la epístola a los Hebreos, porque también hubo dudas sobre estos libros en la primera Iglesia. Sin embargo, los calvinistas aceptan todos estos libros como verdaderamente canónicos, como se evidencia en los libros de Calvino, donde estos libros son citados con frecuencia, y en la confesión de los ministros calvinistas en el artículo 3, que presentaron en Pissy en 1561. Aunque los luteranos varían en su opinión sobre estos libros, los Magdeburgenses aceptan el Apocalipsis como verdaderamente canónico, como se menciona en **Centurias 1**, libro 2, capítulo 4, columna 56.

En cuanto a la objeción sobre las dos maneras de investigar la autoridad de los libros, admito que esas dos vías existen, y que actualmente no hay profetas ni apóstoles, y que debemos avanzar por la segunda vía. Pero afirmo que para que la Iglesia posterior pueda determinar que un libro es canónico, basta con que tenga algunos testimonios de personas dignas de confianza de esa época o, ciertamente, de una época próxima.

Por lo tanto, no decimos, como Kemnitius nos calumnia con la mayor impudicia, que la Iglesia, es decir, el Papa, pueda, a su antojo y sin ningún testimonio de los antiguos, hacer que un libro no canónico sea canónico, y que un libro canónico no sea canónico; y que si el Papa quisiera, la Escritura divina no tendría más autoridad que las fábulas de Esopo. Estas no son nuestras afirmaciones, sino sus mentiras. Admitimos que la Iglesia de ninguna manera puede hacer que un libro no canónico sea canónico, ni lo contrario, sino solo declarar qué libros deben considerarse canónicos, y esto no lo hace de manera temeraria ni arbitraria, sino basándose en los testimonios de los antiguos y en la similitud de los libros sobre los que hay duda con aquellos sobre los que no la hay, y finalmente,

basándose en el consenso común y casi instintivo del pueblo cristiano. Como dice San Jerónimo en el libro **De viris illustribus**, en Santiago, que la epístola de Santiago gradualmente adquirió autoridad con el tiempo.

La Iglesia observó estos tres criterios al declarar que estos libros son canónicos. En primer lugar, tuvo testimonios de los antiguos sobre cada uno de ellos. Aunque no haya testimonios de la sinagoga judía, los hay de la Iglesia Apostólica, y esto es suficiente. Los apóstoles podían declarar que esos libros eran canónicos sin necesidad de otros testimonios, y así lo hicieron; de lo contrario, nunca San Cipriano, Clemente y otros, a quienes citaremos, habrían afirmado con tanta constancia que esos libros son divinos. Luego, observaron que son conformes con otros libros. Finalmente, observaron que estos libros fueron gradualmente aceptados por todos los cristianos como canónicos, lo cual es un argumento que no tenían aquellos que vivieron en la primera Iglesia.

La última objeción es la siguiente: La Iglesia acepta los libros que San Jerónimo acepta, y rechaza los que él rechaza, como se evidencia en el Decreto 15, capítulo **Sancta Romana**. Sin embargo, San Jerónimo, en el prólogo Galeato y en el prólogo a los Proverbios, afirma que estos cinco libros no son canónicos. Así argumenta Cayetano, un doctor católico y piadoso, al final de sus comentarios sobre Ester.

Algunos responden que San Jerónimo solo dice que no son canónicos para los judíos. Pero ciertamente, en el prólogo Galeato, junto con estos libros del Antiguo Testamento, también menciona el libro del Pastor, que es del Nuevo Testamento, y dice que todos juntos no están en el canon. Por lo tanto, no habla solo del canon de los judíos. Además, en el prólogo a los Proverbios, dice:

"Así como la Iglesia lee los libros de Tobías, Judit y los Macabeos, pero no los recibe entre las Escrituras canónicas; así también lee

estos dos volúmenes, Sabiduría y Eclesiástico, para la edificación del pueblo, no para la confirmación de los dogmas eclesiásticos."

Admito, entonces, que San Jerónimo tenía esta opinión, porque aún no se había decidido nada sobre estos libros en un Concilio general, excepto sobre el libro de Judit, que San Jerónimo aceptó posteriormente. Lo que Gelasio dice en ese Decreto 15, capítulo **Sancta Romana**, se refiere a los libros de los doctores, como los de Orígenes, Rufino y otros similares, no a los libros sagrados, como se deduce claramente del propio decreto.

## CAP. XI: Sobre el libro de Tobías.

Ahora, hablaremos de cada libro por separado, fortaleciendo su autoridad con argumentos propios y refutando brevemente las objeciones específicas que se hacen contra ellos. Así pues, el libro de Tobías, además de los testimonios comunes de los Concilios y Padres mencionados anteriormente, tiene un testimonio notable de San Cipriano, quien en su sermón sobre la limosna dice: "Habla el Espíritu Santo en las Escrituras y dice: 'Los pecados se purgan con limosnas y fe'". El Papa Calixto I, en su epístola 2, al citar a Tobías, dice: "Bien dice la Sagrada Escritura". San Ambrosio, en su libro **De Tobia**, capítulo 1, afirma que este libro es Escritura profética. Asimismo, San Basilio, en su oración sobre la avaricia, llama a una sentencia tomada de Tobías un mandato divino. San Agustín, en su **Speculum**, prefiere recoger sentencias de los libros canónicos y no omite incluir a Tobías.

Por otro lado, se suele objetar que este libro parece contradecirse a sí mismo en algunas partes. En el capítulo 3, se dice que Sara, quien sería la esposa del joven Tobías, vivía en la ciudad de Rages en Media, donde también se encontraba Gabael. Sin embargo, más adelante, en el capítulo 9, cuando Tobías llega al lugar donde estaba Sara, envía al ángel a Rages a buscar a Gabael, lo que sugeriría que la casa de Sara no estaba en Rages.

Michael Medina, en su libro 6 **De recta in Deum fide**, capítulo 14, atribuye este error a los copistas, argumentando que en el capítulo 3 debería leerse "en Ecbatana" en lugar de "en Rages", ya que en griego está escrito "ἐν ἐκβατάνοις". Sin embargo, es difícil creer que tal error pudiera haber ocurrido, ya que no existe semejanza alguna entre Rages y Ecbatana. Otros, como Lyrano, sostienen que podría haber dos ciudades llamadas Rages en Media, o que en el capítulo 3, "Rages" se refiere no a la ciudad en sí, sino a un lugar cercano. Así, se dice que alguien vive en Roma aunque habite en Tusculum u otro

lugar en la región romana. Esta última opinión es la más común y la más veraz.

## CAP. XII: Sobre el libro de Judit.

El libro de Judit cuenta con un notable testimonio de la primera Sinodo de Nicea, el primer y más célebre de todos los Concilios generales, como lo atestigua San Jerónimo en el prefacio de su comentario sobre Judit. Y para evitar que Kemnitius diga que el libro de Judit es sagrado pero no tiene plena autoridad para confirmar los dogmas de la fe, es importante considerar las palabras de San Jerónimo. Este santo doctor afirma que los hebreos consideran el libro de Judit entre los libros sagrados, pero no lo consideran apto para confirmar los dogmas de la fe; luego, San Jerónimo opone a esta opinión de los hebreos la autoridad del Concilio de Nicea. Por lo tanto, según San Jerónimo, el Concilio de Nicea incluyó el libro de Judit en el número de los libros sagrados, considerándolo apto para confirmar los dogmas de la fe. Además, Julio Africano en su **Libro 1 de las Partes de la Ley Divina** e Isidoro en el libro 6 de **Etymologiarum**, capítulo 1, testifican que la Iglesia de Cristo honra y proclama este libro como un libro divino.

Sin embargo, hay una objeción muy difícil contra este libro. La historia parece completamente ficticia, ya que en el capítulo 5 se dice que ocurrió después del regreso del pueblo del cautiverio babilónico; y sin embargo, en el capítulo 1 se dice que en ese tiempo Nabucodonosor, rey de los asirios, luchó contra Arfaxad, rey de los medos, que había construido Ecbatana, lo cual no concuerda de ninguna manera. Pues en el tiempo en que el pueblo regresó del cautiverio, el imperio asirio ya había sido destruido; y no era Nabucodonosor, sino Ciro o Darío quienes gobernaban sobre los asirios, persas y medos.

Esta dificultad ha ejercido de manera sorprendente las mentes de los eruditos. Existen dos opiniones principales. La primera es de aquellos que creen que la historia de Judit ocurrió después del cautiverio babilónico; algunos la refieren a los tiempos de Cambises, a quien identifican como Nabucodonosor, como Eusebio en su

**Crónica**, San Agustín en el libro 18 de **De Civitate Dei**, capítulo 26, Beda en su libro **De sex aetatibus** y Lyrano en el primer capítulo del libro de Judit. Juan Driedo, en **De Scripturis et Dogmatibus Ecclesiasticis**, libro 1, capítulo 2, parte 2, y libro 3, capítulo 5, parte 3, y algunos otros la refieren a los tiempos de Darío Histaspes, como lo hace Gerardo Mercator en su **Crónica**. Severus Sulpicius, en su libro 2 de **Historia Sagrada**, la sitúa durante el reinado de Artajerjes Oco.

La segunda opinión es de aquellos que enseñan que la historia de Judit ocurrió antes del cautiverio babilónico. Algunos la refieren a los tiempos del rey Sedequías, como lo hace Gilberto Genebrardo en el segundo libro de su **Crónica**; otros la sitúan en los tiempos del rey Josías, como lo hace Juan Benedictus en las anotaciones marginales al cuarto capítulo del libro de Judit.

Sin embargo, ninguna de estas opiniones parece ser suficientemente probable, y de hecho, las tres primeras son refutadas por argumentos manifiestos. Primero, Arfaxad, con quien luchó Nabucodonosor, construyó Ecbatana (Judit 1). Pero quien construyó Ecbatana, según Heródoto en su libro 1 y Eusebio en su **Crónica**, fue Diócles, quinto rey de los medos, quien dista un largo intervalo de tiempo de Cambises, Darío Histaspes y Oco. No debe sorprender que Plinio, en el libro 6, capítulo 14, escriba que Ecbatana fue construida por Seleuco mucho después de los tiempos de Diócles, o que Diodoro, en el libro 2, capítulo 7, escriba que en tiempos de Arbaces, de quien Diócles fue el quinto rey, Ecbatana ya existía. Pues es posible que esta ciudad antiquísima, que fue destruida y reconstruida varias veces, haya sido fundada por Diócles en un momento, por Seleuco en otro, y tal vez por algún otro en algún momento más.

Segundo, nunca leemos que los reyes de Persia fueran llamados Nabucodonosor, ni en la historia sagrada ni en la profana, sino solo los reyes babilónicos. Por lo tanto, ni Cambises ni Darío pueden ser el Nabucodonosor del que se habla en la historia de Judit.

Tercero, Nabucodonosor, de quien se habla en el libro de Judit, reinaba en Nínive (Judit 1). Pero en tiempos de Cambises, Darío y Oco, Nínive ya no existía, pues había sido destruida por Nabucodonosor, rey de los caldeos, en el primer año de su reinado, como lo anotó Genebrardo en su **Crónica**, o ciertamente por Ciáxares, rey de los medos, como lo dicen Heródoto en su libro 1 y Eusebio en su **Crónica**. De hecho, Nahúm, quien profetizó en tiempos de Ezequías, predice claramente la destrucción inminente de Nínive. Véase el comentario de San Jerónimo. Además, los reyes de Persia no gobernaban en Nínive, sino en Susa o Babilonia, como se puede conocer tanto del libro de Daniel, como del libro de Ester, así como de todos los historiadores profanos.

Cuarto, Nabucodonosor, de quien se habla en el libro de Judit, intentó conquistar Cilicia, Damasco y Palestina (Judit 1). Pero ni Cambises ni Darío tenían razón para intentarlo, pues ya poseían pacíficamente esas regiones, como es evidente en el libro 1 de Esdras, capítulos 4 y 5.

Quinto, los hijos de Israel se prepararon para luchar contra Nabucodonosor (Judit 4). Pero en tiempos de Cambises y Darío, los hijos de Israel ni podían ni tenían fuerzas para resistir a ningún rey, y mucho menos a los reyes de Persia, a quienes estaban sometidos, tanto que comenzaban o detenían la construcción del templo según el deseo de estos reyes, como se ve en el primer y segundo libro de Esdras.

Sexto, en tiempos de Judit, el sumo sacerdote era Eliaquim, también llamado Joaquín (Judit 4 y 12). Pero en tiempos de Cambises y Darío Histaspes, el sumo sacerdote era Josué, hijo de Josadac, como se evidencia en el libro 1 de Esdras, capítulo 2, y en Zacarías 3. En tiempos de Oco, el sumo sacerdote era Jadúa, quien se encontró con Alejandro Magno, o ciertamente su padre Jonatán, como se deduce del libro 2 de Esdras, capítulo 12.

Séptimo, los hijos de Israel temían que Nabucodonosor destruyera Jerusalén y el templo del Señor (Judit 4). Pero en tiempos de Cambises, ni Jerusalén ni el templo existían, ya que habían sido destruidos e incendiados por los caldeos; y en tiempos de Darío Histaspes, el templo fue reconstruido, pero no la ciudad de Jerusalén. Además, dado que bajo Darío fue reconstruido el templo por su mandato (Esdras 1:6), ¿cómo es creíble que los judíos temieran que él mismo lo destruyera de nuevo?

Octavo, Holofernes preguntó: "¿Quién es este pueblo que habita en Judea, cuál es su fuerza, quién es su rey, cuál es su multitud?" (Judit 5). Pero ciertamente, el rey de Persia y sus príncipes no podían ignorar esto, ya que poco antes habían liberado a los judíos.

Noveno, cuando los hijos de Israel se prepararon para la guerra contra Holofernes, rodearon con murallas sus aldeas por toda Samaria hasta Jericó (Judit 4). Pero en tiempos de Cambises y Darío, los judíos no habitaban en Samaria, sino los gentiles, como se menciona en Esdras 1:4, y los judíos no podían rodear con murallas ni siquiera la propia Jerusalén, mucho menos todas las aldeas a su alrededor.

Décimo, se escribe al final del libro de Judit que hubo paz en Israel todo el tiempo que vivió Judit y muchos años después; y se dice que Judit vivió 105 años. Pero desde el decimotercer año de Oco, en que Sulpicio sitúa la guerra de Holofernes, hasta Ptolomeo Lagus, quien nuevamente sometió a los judíos, no hay más de treinta años; entonces, Judit debería haber tenido ochenta o noventa años en ese momento.

Undécimo, Nabucodonosor, en el decimotercer año de su reinado, hizo la guerra contra los hijos de Israel (Judit 2). Pero Cambises no reinó más de ocho años, según Heródoto en su libro 3; por lo tanto, él no es el Nabucodonosor mencionado.

Duodécimo, hay una conjetura probable basada en el número de ancestros de Judit. En el libro de Judit, capítulo 8, se enumeran los padres, abuelos y otros ancestros de Judit hasta Simeón, hijo de Rubén, o como parece más correcto en los códices griegos, hijo de Israel, y se encuentran solo quince generaciones. En el primer libro de Esdras, capítulo 7, se enumeran los ancestros de Esdras, quien floreció en tiempos de Cambises y Darío, hasta Aarón, y se encuentran diecisiete generaciones; si añades otros hasta Leví, hermano de Simeón, serán veinte generaciones. Dado que desde Jacob, el patriarca, hasta Judit hay muchas menos generaciones que desde el mismo Jacob hasta Esdras, inferimos correctamente que Judit fue mucho más antigua que Esdras, quien floreció en tiempos de Cambises y Darío.

Las opiniones posteriores que sitúan la historia de Judit en los tiempos de Sedequías o Josías se refutan por dos razones. La primera razón es que en el último capítulo del libro de Judit leemos que no hubo nadie que perturbara a Israel durante toda la vida de Judit y muchos años después. Judit vivió, según leemos allí, hasta los 105 años, y no era una anciana, sino una joven cuando mató a Holofernes, como se deduce de que se la llama doncella (Judit 12). Por lo tanto, hubo paz en la tierra de Israel durante ochenta o noventa años. Pero desde el inicio del reinado de Josías hasta la guerra que el rey de Egipto llevó contra Joacaz, rey de Judá, no hubo más de treinta años (4 Reyes 23). Desde el inicio del reinado de Sedequías hasta la guerra que Nabucodonosor llevó a cabo no hubo más de nueve años (4 Reyes 24). Por lo tanto, a menos que Judit tuviera ochenta o cien años cuando mató a Holofernes, no puede ser verdad lo que dice la Escritura, que durante toda su vida y muchos años después no hubo nadie que perturbara a Israel.

La segunda razón es que en tiempos de Judit el sumo sacerdote era Eliaquim, también llamado Joaquín (Judit 4 y 15). Pero en tiempos de Josías, el sumo sacerdote era Hilcías (4 Reyes 23), y en tiempos de Sedequías era Seraías (4 Reyes 25).

Por lo tanto, nos parece que la historia de Judit ocurrió en tiempos de Manasés, rey de Judá. En ese tiempo, reinaba en Media Diocles, quien construyó Ecbatana, según Eusebio en su Crónica, y a quien nuestra Escritura llama Arfaxad. Asimismo, en ese tiempo reinaban los reyes de Asiria en Nínive, como se constata en 4 Reyes 19 y en el primer capítulo de Tobías. Sin embargo, es creíble que el que en el libro de Judit es llamado Nabucodonosor, se conociera con otro nombre como Merodac Baladán, quien también fue rey de Babilonia. Pues después de Senaquerib reinó, al final del reino de Ezequías, padre de Manasés, Asarhaddón, según 4 Reyes 19. Después de Asarhaddón reinó Merodac Baladán, de quien se hace mención en 4 Reyes 20, Jeremías 50, e Isaías 39, quien ciertamente era rey de Babilonia, pero también trasladó a sí mismo el reino de los asirios, y por eso ya no se menciona en las Escrituras el reino de Asiria, sino únicamente el de Babilonia.

Comenzó a reinar en el tercer año de Manasés, según lo deducimos probablemente y por conjeturas (ya que no se puede encontrar un comienzo seguro de su reinado basado en ninguna fuente probada), por lo que su decimotercer año, en el que emprendió la guerra contra los judíos bajo el mando de Holofernes, coincide con el decimosexto año de Manasés, quien había llevado a Manasés cautivo a Babilonia poco antes.

En ese tiempo también existían Jerusalén y el templo del Señor, de los cuales se hace mención en la historia de Judit capítulo n954. También vivía en ese tiempo el sumo sacerdote Eliaquim, como se desprende de la cronología de Nicéforo, patriarca de Constantinopla, quien al enumerar a los pontífices de los judíos, entre Sobna, que fue pontífice en tiempos de Ezequías, y Helcías, que lo fue en tiempos de Josías, coloca a Eliaquim. Está claro que entre Ezequías y Josías intercedió Manasés; esto también concuerda con 4 Reyes capítulo 18, donde Eliaquim es mencionado entre los principales sacerdotes; y cuadra aún más con la profecía de Isaías, capítulo 22, donde se

predice la deposición de Sobna, el impuro pontífice, y la exaltación de Eliaquim en su lugar.

Además, es fácil encontrar de esta manera el tiempo de aquella larga paz, que fue durante toda la vida de Judit y por muchos años después. Pues Manasés al principio de su reinado fue muy malvado, y por lo tanto, permitiendo Dios, fue vencido por el rey de Babilonia, quien devastó la tierra de Judá y llevó al propio rey cautivo a Babilonia; sin embargo, luego reconoció su pecado, y una vez devuelto a su patria, vivió en paz, como se menciona en 2 Crónicas capítulo 33.

Desde este cautiverio de Manasés hasta el reino de Joacaz, hijo de Josías, hubo gran paz en la tierra de Judá. La Escritura no indica cuánto tiempo fue esto, pero fácilmente se deducen 72 años. Pues Manasés reinó 55 años, de los cuales tomo 39 después de su cautiverio. Porque está claro que al comienzo de su reinado ocurrió ese cautiverio, como también lo anotó Josefo en el libro 10 de Antigüedades, capítulo 5. Y como dijimos antes, el decimotercer año del rey de Asiria y Babilonia coincide con el decimosexto año de Manasés. A estos treinta y nueve años se deben añadir dos años más, durante los cuales, después de Manasés, reinó su hijo Amón, según 4 Reyes 21, lo que hace un total de 41 años. A estos se añaden 31 años más, durante los cuales, después de Amón, reinó Josías, según 4 Reyes 22, lo que suma 72 años.

Ahora mostraremos que este mismo tiempo transcurrió desde la muerte de Holofernes hasta el final de la vida de Judit. Judit vivió hasta los 105 años (pues así debe entenderse lo que se dice sobre la cantidad de años de Judit al final del libro, como se deduce claramente del texto griego), de los cuales deben restarse aquellos que vivió antes de la muerte de Holofernes, los cuales supongo fueron 40. Aunque no puedo definir un tiempo exacto, ya que ningún autor lo menciona, pudo ser así. Pues en esa edad aún podía ser muy hermosa, y ser considerada por los asirios como una joven debido a su increíble belleza, especialmente porque, como se

menciona en Judit 10, el Señor le había concedido, no sin un nuevo milagro, una cierta apariencia de esplendor, para que apareciera con una belleza incomparable a los ojos de todos. Aunque también es cierto que naturalmente algunas mujeres conservan la forma de su cuerpo, de tal manera que aunque sean de avanzada edad, aún se les juzga como jóvenes. Ciertamente, Sara, con 65 o incluso 90 años, parecía tan joven y hermosa que dondequiera que iba, era deseada y raptada por los reyes. Véase Génesis 12 y 20. Por lo tanto, si se restan 40 años de los 105, quedarán 65 años de continua paz hasta la muerte de Judit; a estos añado otros siete, para que también sea cierto lo que se añade en el libro de Judit, que después de su muerte no hubo quien perturbara a Israel durante muchos años. Así tenemos los 72 años que buscábamos.

Tal vez dirás: Si esta historia ocurrió en tiempos del rey Manasés, ¿por qué en la preparación para la guerra que se narra en este libro, no se hace mención del rey? ¿Por qué se atribuye todo este asunto al gran sacerdote?

Respondo: tal vez esta guerra ocurrió durante el propio cautiverio de Manasés, y por lo tanto, en ausencia del rey, los asuntos del reino fueron gestionados por el sumo sacerdote. Tal vez tampoco se menciona al rey porque la guerra no llegó a la propia ciudad de Jerusalén, donde estaba el rey.

Pero lo que se menciona en Judit 4, que el sacerdote Eliaquim escribió a todos los hebreos, y luego recorrió todo Israel para exhortarlos a mantenerse firmes, no es de extrañar. Pues también en tiempos de Ezequías, el mismo Eliaquim, aunque aún no era sumo sacerdote, hacía muchas cosas en nombre del rey, como se desprende de 4 Reyes capítulo 18. E Isaías había predicho, en el capítulo 22, que Eliaquim sería como un padre para todos los habitantes de Jerusalén. Y sobre todo, es creíble que los principales y peligrosos asuntos fueran tratados por el sumo sacerdote, cuando el rey, ya regresado del cautiverio y seriamente vuelto hacia Dios, estaba presente. Pues aunque no es improbable que esta guerra se

llevara a cabo con el rey aún cautivo, parece más probable que se realizara una vez que ya había regresado.

Pero objetarás de nuevo: Se deduce del quinto capítulo del libro de Judit que esta guerra de Holofernes contra los judíos ocurrió poco después del regreso del cautiverio babilónico; pues leemos:

"Porque en años anteriores, cuando se desviaron del camino que Dios les había dado para que anduvieran en él, fueron exterminados en batallas por muchas naciones, y muchos de ellos fueron llevados cautivos a una tierra que no era la suya. Pero recientemente han vuelto al Señor su Dios, y tras haber sido dispersados, se han reunido y han ascendido a todas estas montañas, y nuevamente poseen Jerusalén, donde están los Santos de los Santos."

Respondo: No debe entenderse este pasaje en referencia al cautiverio babilónico, sino a las diversas aflicciones anteriores. Pues si se hablara del cautiverio babilónico, no se diría que los judíos fueron exterminados por muchas naciones, sino por una sola, es decir, los caldeos; ni se diría que muchos fueron llevados cautivos, sino todos; pues fue un cautiverio general en Babilonia; ya que poquísimos quedaron en pie tras la conquista de Nabucodonosor, y ellos mismos poco después huyeron a Egipto, según 4 Reyes 25. Así que la dispersión y desolación fue completa.

Por lo tanto, la Escritura habla de las diversas aflicciones que el pueblo judío sufrió en diferentes tiempos por diferentes naciones, pero especialmente de la última, que ocurrió cuando Manasés fue capturado

Entonces, toda la región fue devastada, y el rey mismo fue capturado junto con muchos otros y llevado a Babilonia; y muchos también fueron dispersados y huyeron a varios lugares. Pero lo que se añade, 'Pero recientemente han vuelto de la dispersión, etc.', puede entenderse de la vuelta del rey Manasés con los suyos desde Babilonia, o (si la guerra se libró en ausencia del rey) puede

entenderse del regreso de aquellos a los lugares a los que habían llegado huyendo cuando el rey de Asiria devastó su región.

Ni debería preocupar a nadie lo que se añade en el texto griego, que también el templo fue derribado hasta el suelo cuando los judíos fueron dispersados. Pues esas palabras parecen ser añadidas, ya que San Jerónimo, quien tradujo fielmente este libro del caldeo al latín, no puso nada sobre la destrucción del templo en su edición. Y tal vez esta adición del texto griego fue la causa de que tantos autores importantes, Eusebio, Agustín, Sulpicio, Beda, fueran engañados al situar esta historia en su tiempo.

## CAP. XIII: Sobre el Libro de la Sabiduría.

El **Libro de la Sabiduría** ha recibido testimonio de los antiguos Concilios y Padres. El Concilio de Sárdica, en su carta a todos los obispos, de la cual Teodoreto menciona en su **libro 2 de historia, capítulo 8**, prueba a partir del **capítulo 7 de este libro** que el Hijo de Dios es el creador de todas las cosas y verdadero Dios; además, el Concilio de Toledo II, en el capítulo 1, llama a la Sabiduría Escritura Sagrada.

Finalmente, los Padres enseñan lo mismo. Por ejemplo, Dionisio en el capítulo 4 de **Nombres Divinos** cita este libro como Escritura Sagrada. Melitón de Asia, en una carta a Onésimo, incluye a la Sabiduría en el catálogo de las Escrituras Sagradas. Cipriano, en el libro sobre el **Hábito de las vírgenes**:

"Cuando la Escritura divina dice", inquiere, "¿qué nos ha aprovechado el orgullo?", etc. De manera similar, Cirilo, en el **libro 2 contra Juliano**, más allá de la mitad, llama a este libro Escritura divina. San Agustín enseña y prueba expresamente que de este libro se pueden confirmar dogmas, y que es un libro canónico en el **libro 1 sobre la Predestinación, capítulo 14**.

Y dado que Kemnitius, con increíble impudencia, cita este pasaje de Agustín de manera truncada y afirma abiertamente que de este pasaje se deduce que este libro no fue considerado por Agustín como divino e infalible en cuanto a la verdad, escuchemos el pasaje completo:

Lo que, dice, "según me dijisteis, ese testimonio del libro de la Sabiduría, fue rechazado por esos hermanos como si no se hubiera tomado de un libro canónico. Como si, aparte del testimonio de este libro, el asunto que queremos enseñar no fuera claro por sí mismo". Esto es lo que cita Kemnitius.

Pero escuchemos lo que se dice más adelante en el mismo capítulo:

"No se debió rechazar la sentencia del libro de la Sabiduría, que mereció ser leída en la Iglesia de Cristo desde el grado de los Lectores de la Iglesia de Cristo durante tanto tiempo, y ser escuchada por todos los cristianos, obispos hasta los laicos, fieles, penitentes y catecúmenos, con la veneración de la autoridad divina". Y más adelante: "Es necesario que todos los tratados prefieran este libro de la Sabiduría, ya que incluso los destacados tratadistas, contemporáneos de los apóstoles, lo preferían y, al usarlo como testigo, creían que no estaban invocando otro testimonio que no fuera divino".

Añádase que todos los antiguos afirman que este libro es de Salomón, de lo cual se sigue claramente que es canónico. Eusebio, en el **libro 4 de historia, capítulo 22**, dice que Hegesipo e Ireneo, junto con todo el coro de antiguos, consideraban que este libro era de Salomón. De la misma manera, Tertuliano en **De Praescriptione**, Cipriano en el sermón **De mortalitate**, Hilario en el **Salmo 127**, Ambrosio en el sermón **8 sobre el Salmo 118**, Basilio en el **libro 5 contra Eunomio**, Epifanio en la herejía de los **Anomoeanos** citan este libro bajo el nombre de Salomón. Sin embargo, San Jerónimo, en el prefacio del libro de Salomón, dice que muchos consideraban que este libro era de Filón el Judío, y San Agustín, en el **libro 2 de doctrina cristiana, capítulo 8**, dice que es de Jesús, hijo de Sirac; esto no es contrario a la opinión común de los doctores. Pues, aunque las sentencias sean de Salomón, no de Filón, como dicen los antiguos y es claro en el capítulo 9, donde el autor del libro dice: "Tú me elegiste como rey de tu pueblo, y me ordenaste construir un templo en tu monte santo, etc.", sin embargo, estas sentencias fueron recopiladas por otro, a quien muchos consideran Filón, no el que vivió después de Cristo, sino otro más antiguo, quien en efecto compiló en griego las sentencias de Salomón bajo la inspiración del Espíritu Santo, como se dice de las parábolas de Salomón en **Proverbios 25**, que fueron trasladadas al libro por los hombres de Ezequías, rey de Judá, aunque antes quizás se encontraban en

escritos sueltos. San Agustín, sin embargo, retractó su opinión en el **libro 2 de Retractaciones, capítulo 4**.

Juan Calvino, en el **libro 1 de Instituciones, capítulo 1, § 8**, acusa al libro de la Sabiduría de falsedad:

"Sobre el origen de los ídolos", dice, "se ha aceptado casi por consenso general lo que se dice en el libro de la Sabiduría: a saber, que los primeros que existieron como autores de ellos fueron aquellos que dieron tal honor a los muertos, para que su memoria fuera venerada supersticiosamente; y ciertamente admito que esta costumbre perversa fue muy antigua, y no niego que fue la chispa que encendió el furor de los hombres hacia la idolatría: pero no concedo que este haya sido la primera fuente del mal. Porque ya había ídolos en uso antes de que esa ambición de consagrar imágenes de los muertos se extendiera, como se menciona frecuentemente entre los escritores paganos, y esto se constata en Moisés, cuando relata que Raquel robó los ídolos a su padre, refiriéndose así a un vicio común."

Estas son las palabras de Calvino, quien claramente sostiene que lo que se dice en Sabiduría 14 sobre el origen de los ídolos es falso. Pero Calvino parte de una suposición falsa y luego deduce otra falsedad. Pues asume que antes de los tiempos de Raquel no había ídolos que representaran figuras humanas; y dado que es evidente que ya existían ídolos en ese entonces, concluye que los primeros ídolos no fueron imágenes humanas, como enseña el libro de la Sabiduría. Pero parte de una suposición falsa: pues, en primer lugar, esos mismos ídolos que Raquel robó eran imágenes humanas, o más bien una imagen humana. Solo había una imagen, pero la Escritura usa un término plural porque en hebreo esa palabra no tiene singular. La palabra hebrea es **תרפים (terafines)**, que en efecto significa un ídolo que representa la figura de un hombre y que, por obra del diablo, hablaba y daba respuestas. Que **תרפים** representa la figura de un hombre se demuestra en **1 Reyes 19**, donde Mical, queriendo salvar a David de las manos de Saúl, lo dejó escapar por la ventana y

en su lugar puso una imagen que representaba a un hombre; en hebreo se usa **תרפים** para lo que nosotros traducimos como "estatua" o "simulacro". Y que estos ídolos hablaban se demuestra en **Ezequiel 21**, donde leemos "Consultó los ídolos"; en hebreo es **תרפים**, y de manera similar en **Zacarías 10** leemos "Los ídolos han hablado vanidades". Además, es cierto que Belo, el primer rey de los asirios, que vivió antes de Raquel, e incluso antes de Abraham, fue considerado un dios después de su muerte, como atestigua Eusebio al comienzo de la Crónica; y que la estatua que le erigió su hijo Nino fue el primer ídolo propuesto públicamente para la adoración, como lo enseña Ambrosio en el primer capítulo a los Romanos, o quienquiera que fuera el autor de esos comentarios, y San Cirilo en el **libro 3 contra Juliano**, no muy lejos del final. Finalmente, que el inicio de la idolatría fue la fabricación de imágenes humanas en memoria de los muertos, como enseña el libro de la Sabiduría, lo atestiguan Cipriano al comienzo de su libro **De la Vanidad de los ídolos**, Crisóstomo en la **homilía 87 sobre Mateo**, Hegesipo según Jerónimo en su libro **Sobre hombres ilustres**, y otros en varios lugares.

Pero podrías objetar: si la estatua erigida por Nino a Belo fue el primer ídolo, ¿cómo es verdad lo que dice el libro de la Sabiduría, que el primer ídolo fue hecho por un padre en memoria de su hijo? Respondo: la estatua de Belo fue el primer ídolo propuesto públicamente para la adoración, pero el primer ídolo en absoluto fue la imagen de un hijo muerto hecha por su padre y honrada en privado. De ahí que, con la costumbre perversa creciendo (como se dice en el mismo capítulo 14 de la Sabiduría), las imágenes comenzaron a ser adoradas públicamente bajo el poder de los tiranos.

## CAP. XIV: Sobre el Eclesiástico.

Calvino odia vehementemente el libro del Eclesiástico, porque de él se prueban con claridad muchos dogmas de la fe: de ahí que, dice en su antídoto, ¿no beberían mejor heces? Sin embargo, no tiene nada que objetarle. Nosotros, por el contrario, podemos confirmar la autoridad de ese libro con muchos testimonios de los antiguos. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, en el libro 7 de los Stromata, casi al final, citando el capítulo 4 del Eclesiástico, dice así: "Siguiendo las Escrituras, confirmemos lo que se ha dicho". SAN CIPRIANO, en el libro 3, epístola 9, citando el capítulo 7, dice: "También Salomón, constituido en el Espíritu Santo, da testimonio y dice". EPIFANIO, en la herejía de los Anomoeanos, cuenta entre los libros sagrados y divinos la Sabiduría de Salomón y el libro del hijo de Sirá, es decir, el Eclesiástico. De esto entendemos que el mismo Epifanio, cuando en el libro sobre las medidas y pesos dice que estos libros no son aceptados, se refiere a la opinión de los judíos. SAN AMBROSIO, en el libro 4 sobre la fe, capítulo 4, llamó oráculos divinos a las palabras del Eclesiástico, citadas en el capítulo 24. SAN AGUSTÍN, en el libro a Orosio contra los Priscilianistas, dice: "Clama, dice, la Escritura divina; no busques lo que es más alto que tú", que es una sentencia de nuestro Eclesiástico. Finalmente, Clemente y Cipriano en los lugares citados, Sixto II en la epístola a Grato, Dámaso en la epístola a los obispos de Italia, Basilio en el libro 4 contra Eunomio, Ambrosio en el capítulo 7 de la primera carta a los Corintios, Jerónimo en el capítulo 10 del Eclesiastés, y Gregorio, en el libro 10 de los Morales, capítulo 14, no solo citan este libro, sino que también lo atribuyen a Salomón: nunca hubo duda de que los libros de Salomón debían ser considerados canónicos y divinos. Pero Epifanio, en la herejía de los Anomoeanos, y algunos otros, sostienen que el autor de este libro es Jesús Sirá. Respondo que fácilmente pudo suceder que Jesús Sirá reuniera en un volumen las sentencias de Salomón que había coleccionado diligentemente. Así, ambos autores pueden ser considerados.

## CAP. XV: Sobre los libros de los Macabeos.

Los libros de los Macabeos, además de los testimonios comunes, tienen su propio testimonio y son presentados honoríficamente por San Cipriano en el libro sobre la exhortación al martirio, capítulo 11; por San Gregorio Nacianceno en su oración sobre los Macabeos; por San Ambrosio en el libro 2 sobre Job, capítulos 10, 11 y 12, y por otros en diversas partes. Estos mismos libros son llamados Escritura divina en términos explícitos por San Cipriano en el libro 1, epístola 3 a Cornelio, y por Isidoro en el libro 6 de las Etimologías, capítulo 1. Además, San Agustín (a quien Calvino a menudo atribuye gran autoridad) en el libro 18 de La Ciudad de Dios, capítulo 36, dice: "Los libros de los Macabeos, no los judíos, sino la Iglesia los tiene por canónicos". Y en el libro 2 contra las epístolas de Gaudencio, capítulo 23, defiende con esmero la autoridad de estos mismos libros llamándolos Escritura santa. Pero veamos los argumentos de los adversarios.

PRIMERO, objeta Calvino en el libro 3 de las Instituciones, capítulo 5, § 8, que el autor de estos libros alaba el celo desmedido y la acción supersticiosa de Judas Macabeo, quien ordenó ofrecer sacrificios por los muertos. 2 Macabeos 12. Pues además de que es supersticioso orar por cualquier tipo de muertos, también se añade que aquellos por quienes Judas ordenó orar habían muerto en pecado mortal, por los cuales incluso los católicos enseñan que no se debe orar. Y se prueba que murieron de esa manera, pues como se dice allí: "Se encontraron bajo las vestiduras de todos los muertos ciertos objetos de ofrendas a los ídolos contra la prohibición del Señor, que se encuentra en Deuteronomio 7". RESPONDO: Orar por los muertos, de quienes no se tiene certeza de que estén en el cielo o en el infierno, es piadoso y religioso, como lo mostraremos en su lugar; por ahora basta con oponer a Calvino las palabras de Agustín, quien de este mismo pasaje prueba que es piadoso orar por los muertos, en la epístola 61 a Dulcitio, libro 1 de los Modales de la Iglesia, capítulo 23, y en el libro sobre el cuidado por los muertos, capítulo

1. Así que hay tanta diferencia entre el espíritu de Agustín y el de Calvino, que Agustín, porque cree que los libros de los Macabeos son canónicos, deduce de ello que es bueno orar por los muertos. Calvino, porque considera que es malo orar por los muertos, deduce de ello que los libros de los Macabeos no son canónicos. A lo que se objeta, respondo que Judas piadosamente pensó que ellos, en el momento de la muerte, habían concebido dolor por su pecado ante Dios y encontrado misericordia ante el Señor, lo que significan estas palabras: "Porque consideraba que aquellos que habían recibido con piedad el sueño tenían guardada una gracia óptima".

SEGUNDO, objeta Calvino en el Antídoto del Concilio que no se puede considerar canónico al autor de este libro, ya que en el libro 2, capítulo último, pide perdón por sus errores. Añade que en el capítulo 2 dice: "Y nosotros mismos, que emprendimos esta obra con la intención de abreviarla, hemos asumido un trabajo no fácil, sino más bien una tarea llena de desvelos y sudor". Con estas palabras indica que compuso este libro de manera humana. Pues los autores verdaderamente sagrados no escribieron por su propio ingenio y trabajo, sino por la revelación del Espíritu Santo, como se evidencia en Jeremías 36, sobre Jeremías, quien dictaba a su escriba Baruc con tanta facilidad lo que Dios le revelaba, que parecía estar leyendo de un libro.

RESPONDO: Dios es ciertamente el autor de todas las Escrituras divinas, pero su modo de asistir a los profetas es diferente al que utiliza con otros, especialmente con los historiadores. Pues a los profetas les revelaba el futuro y al mismo tiempo les asistía para que no introdujeran ninguna falsedad al escribir, y por ello los profetas no tenían otro trabajo que escribir o dictar; a otros escritores, sin embargo, Dios no siempre les revelaba lo que iban a escribir, sino que los impulsaba a escribir lo que habían visto o escuchado, o de lo que se acordaban, y al mismo tiempo les asistía para que no escribieran ninguna falsedad; esta asistencia no hacía que no tuvieran que esforzarse en pensar y buscar qué y cómo escribir. Por

eso, San Lucas, en el prólogo del Evangelio que escribió, testifica que alcanzó todo con diligencia, lo que se refería a la escritura del Evangelio, y eso de aquellos que lo habían oído y visto, y habían sido ministros de la palabra. En cuanto a la petición de perdón, este autor no pide perdón por errores, pues no sabía de ninguno; sino por un discurso menos pulido, del mismo modo que San Pablo confiesa ser falto de elocuencia en 2 Corintios 11.

Objeción TERCERA de otros. En 2 Macabeos 1 se dice:

"Cuando nuestros padres fueron llevados cautivos a Persia," pero es seguro que los judíos no fueron llevados a Persia, sino a Babilonia; por lo tanto, el autor de este libro no cuenta la verdadera historia. Algunos se esfuerzan mucho por mostrar cuándo fueron llevados los judíos a Persia, pero considero que el asunto es muy sencillo. Porque el autor de este libro llama Persia no solo a la región que propiamente se llama Persis, sino también a otras regiones vecinas; esto se evidencia en 1 Macabeos, capítulo 6, donde se dice que el mensajero que llegó a Babilonia para ver a Antíoco llegó a Persia. Y este modo de hablar no es ajeno a otros escritores, ya que Crisóstomo en su homilía 6 sobre Mateo dice que los judíos fueron liberados de la cautividad persa.

Objeción CUARTA. En 2 Macabeos 2 se dice que Jeremías, cuando Jerusalén y el templo fueron saqueados e incendiados por los caldeos, escondió el tabernáculo y el arca de la alianza en una cueva del monte Nebo, y dijo que ese lugar permanecería oculto hasta que Dios reuniera de nuevo a su pueblo. Pero aquí se contienen dos mentiras. Una, que Jeremías hizo eso; pues antes de que la ciudad fuera capturada por los caldeos, Jeremías estuvo siempre en prisión y era despreciado por casi todos en Jerusalén, como se dice en Jeremías 37 y 38; por lo tanto, no pudo hacerlo ni por sí mismo ni por otros: y después de que la ciudad fue capturada, los caldeos lo saquearon todo, como se dice en 2 Reyes al final, por lo que no quedó nada que Jeremías pudiera esconder. La segunda mentira es

que al regresar de la cautividad, recuperarían el arca y el tabernáculo; pues nunca más los volvieron a tener.

RESPONDO: que esto bien pudo haber sucedido tanto antes del saqueo de la ciudad y del templo (como Epifanio sostiene en la vida de Jeremías) como después, según otros. Antes, efectivamente; no en tiempo de Sedequías, sino de Joaquín. Pues Nabucodonosor vino tres veces a Judea y llevó cautivos de allí al rey y al pueblo: primero en tiempo de Joaquín, como se dice en 2 Crónicas al final; segundo, en tiempo de Joaquín, como se dice en 2 Reyes 24; y tercero, en tiempo de Sedequías, 2 Reyes 25. Aunque en tiempos de Sedequías Jeremías estuvo casi siempre en prisión y despreciado por todos, sin embargo, en tiempos de Joaquín, estaba libre y gozaba de gran autoridad, tanto que es creíble que por su persuasión Joaquín se entregó voluntariamente al rey de Babilonia. Pues consta que Jeremías lo aconsejó, Jeremías 27, y también consta que Joaquín lo hizo, Jeremías 29; por lo tanto, pudo, con el consentimiento del rey, llevarse el arca y el tabernáculo. También pudo hacerlo después de que la ciudad fue capturada, pues Jeremías era muy estimado por Nabucodonosor, como se ve en Jeremías 39. Además, queda claro por Jeremías 52, donde se enumeran todas las cosas que los caldeos se llevaron del templo del Señor, hasta las copas y morteros, y no se hace mención del arca o del tabernáculo, que estos no fueron llevados por los soldados que saquearon Jerusalén. Tampoco es una mentira que el arca fuera a encontrarse de nuevo cuando el pueblo fuera reunido. Pues Jeremías no hablaba de esa reunión que ocurrió en tiempos de Ciro, sino de un tiempo futuro, cercano al día del juicio, como Epifanio sugiere en la vida de Jeremías; o mística y alegóricamente, se entiende que el arca aparecerá, es decir, Cristo vendrá en carne en una nueva reunión del pueblo, como lo expone Ruperto en el libro 20 de la victoria de la palabra, capítulo 21.

Objeción QUINTA. En 2 Macabeos, capítulo 1, se dice que Alejandro Magno fue el primero en reinar en Grecia, y esto parece falso, pues Alejandro no fue el primero, sino que antes de él hubo

muchos reyes de los lacedemonios, macedonios, corintios, atenienses, etc., como se muestra en la Crónica de Eusebio. Además, allí mismo se dice que Antíoco el Ilustre reinó en el año 137 del reino de los griegos; sin embargo, se sabe por el mismo Eusebio que Antíoco reinó en el año 156. Pues estos son los años que van desde el primer año de la monarquía griega hasta Antíoco. Finalmente, en 1 Macabeos 8, se dice que los romanos anualmente encomiendan su magistratura a una sola persona, y todos obedecen a uno; pero esto es falso, pues en ese tiempo se elegían dos cónsules.

RESPONDO: La Escritura, cuando dice que Alejandro fue el primero en reinar en Grecia, no habla de cualquier reino, sino de la monarquía griega; y cuando dice que Antíoco el Ilustre reinó en el año 137 del reino de los griegos, no cuenta los años desde Alejandro, sino desde Seleuco, quien después de Alejandro fue el primero en reinar en Siria, como lo menciona Eusebio en su Crónica. Porque Judea es parte de Siria, y los judíos contaban los años desde el primer rey de Siria; desde Seleuco hasta Antíoco hay 137 años, y si añades los 19 años que hay desde Alejandro hasta Seleuco, serán 156 años.

En cuanto a lo de los romanos, respondo que solo se menciona a uno de los cónsules porque era costumbre entre los romanos que los cónsules se alternaran en el mando cada día. De esto puede dar testimonio el trágico final de la batalla de Cannas, cuyo fracaso se debió a la temeridad del cónsul que tenía el mando ese día. Por lo tanto, aunque había dos cónsules, parecía que la República estaba encomendada a uno solo. Y esta institución se estableció desde el mismo origen de la dignidad consular, para que no pareciera que, al haber sido expulsados los reyes, el terror no solo se eliminaba, sino que se duplicaba, como dice Livio en el libro 2.

Objeción SEXTA. En 1 Macabeos 4, se lee que Judas purificó el templo en el año 148, es decir, un año antes de la muerte de Antíoco, quien murió en el año 149, como se dice en 1 Macabeos 6. Pero esto contradice 2 Macabeos 10, donde se dice que Judas purificó el

templo dos años después de la muerte de Antíoco. Además, en 1 Macabeos 6, se dice que Antíoco el Ilustre murió en Babilonia en su cama, debido a la angustia del espíritu, porque las cosas no le habían salido como esperaba; pero en 2 Macabeos 1, se dice que fue descuartizado junto con muchos de los suyos en el templo de Nannea; y nuevamente en 2 Macabeos 9, se dice que murió tanto por dolor interno en sus entrañas como por haber caído de su carro en el camino. Finalmente, en 1 Macabeos 9, se dice que Judas murió en el año 152, pero en 2 Macabeos 1, se dice que escribió una carta en el año 188, lo que, si fuera cierto, significaría que la escribió 36 años después de su muerte. Todas estas cosas, al ser tan inconsistentes entre sí, son claras indicaciones de falsedad.

A la PRIMERA parte de este argumento, Sixto Senense responde escribiendo en el libro 8 de la Bibliotheca Sancta que la purificación del templo se realizó dos veces. Sin embargo, esto no parece ser verdad ni necesario para resolver el argumento. En efecto, la Escritura misma indica suficientemente que no es verdad, ya que todo lo que se relata sobre esta purificación en un lugar, se refiere también en otro. Además, no es necesario porque, si consideramos que solo hubo una purificación, no existe contradicción alguna en este libro. Aunque la purificación del templo en el libro 1, capítulo 4, se narra antes de la muerte de Antíoco, y en el libro 2, capítulo 10, se narra después de la muerte de Antíoco, en este último lugar se narra ciertamente después de la muerte de Antíoco, pero no se afirma que haya ocurrido después de su muerte. El autor quiso completar lo que iba a decir sobre Antíoco y, luego, regresar a Judas y la purificación del templo. Lo que se dice sobre haber ocurrido después de dos años no se refiere a dos años después de la muerte de Antíoco, sino a dos años después de la profanación. Pues el templo fue profanado en el año 145, como se dice en el libro 1, capítulo 1, y después de dos años, en el año 148, fue purificado, como se narra en el libro 1, capítulo 4. Por lo tanto, correctamente Eusebio en la Crónica y Josefo en el libro 12 de Antigüedades, capítulo 10,

escriben que el templo fue purificado en el tercer año después de la profanación, es decir, después de dos años ya completados.

En cuanto a la SEGUNDA parte del argumento, casi todos coinciden en que el Antíoco mencionado, Epífanes, cuya muerte se describe en el libro 1, capítulo 6, y en el libro 2, capítulo 9, es el mismo. Pues bien pudo haber sido atacado por dolores intestinales en el camino y caer de su carro, como se dice en el libro 2, capítulo 9, y luego, enfermo, llegar a Babilonia, y allí, al añadirse la angustia causada por la noticia de la mala acción cometida por los suyos en Judea, finalmente morir. Pero sobre el Antíoco cuya muerte se describe en el libro 2, capítulo 1, hay una gran discusión. Algunos piensan que es Antíoco el Grande, como Liranus en este lugar y algunos otros. Pero esto no puede ser, ya que Antíoco el Grande murió antes de que Judas, quien escribió esta carta, fuera líder de los judíos, y no hubo ninguna guerra de los judíos con Antíoco el Grande. Otros creen que se trata de Antíoco, hijo de Demetrio, también llamado Trifón o Grifo por Eusebio. Así lo sostiene Ruperto en el libro 10 de De Victoria Verbi, capítulo 6, pero tampoco esto puede ser verdad, ya que en tiempos de este Antíoco no era Judas sino Juan Hircano el líder de los judíos, y sin embargo, es Judas quien escribe la carta. Además, la carta está dirigida a Aristóbulo, maestro de Ptolomeo Filométor, quien, según consta en la Crónica de Eusebio, vivió en tiempos de Judas, es decir, mucho antes de la época de Antíoco Grifo.

Por lo tanto, se debe decir que este Antíoco es Antíoco Epífanes, el mismo del que se habla en el libro 1, capítulo 6, y en el libro 2, capítulo 9. Pues, en primer lugar, Judas, quien escribió la carta, vivía entonces, y también Aristóbulo, a quien fue dirigida. Además, este fue el primero y mayor de los reyes de Siria enemigo de los judíos, por lo que con razón hubo tanta alegría en Judea por su muerte.

Finalmente, lo que se dice en el libro 2, capítulo 9, sobre Antíoco el Ilustre, que intentó saquear un templo en Persia y fue vergonzosamente rechazado, concuerda completamente con lo que

aquí se dice de este Antíoco, que cayó en el templo de Nannea, fue herido y muchos de sus soldados fueron descuartizados. No es necesario afirmar que murió allí donde se dice que cayó, pues se puede decir que cayó porque su ejército fue derrotado y puesto en fuga. De manera similar, en Génesis 14, la Escritura divina narra que el rey de Sodoma cayó en la batalla, y sin embargo, poco después lo introduce vivo y encontrándose con Abraham. Así pues, Antíoco se dice que cayó en ese sentido, porque su ejército fue derrotado, y él mismo, escapando en una huida vergonzosa, posiblemente herido, cayó de su carro en el camino y poco después murió.

A la TERCERA prueba, algunos responden que no fue Judas Macabeo quien escribió esa carta, sino otro Judas. Así lo sostiene Ruperto en el libro 10 de De Victoria Verbi, capítulo 15, pero esto no parece ser verdad, ya que en el año 188 no era Judas, sino Juan Hircano quien era líder de los judíos, y no hubo ningún otro líder de los judíos llamado Judas aparte de uno, Macabeo; tampoco es verosímil que, en la cabecera de la carta, junto al Senado y al pueblo, se nombre a otro que no sea el líder principal. Otros sostienen que este Judas es en efecto Macabeo, pero los años mencionados al inicio de la carta no se cuentan según el calendario griego desde Seleuco, sino según el calendario hebreo desde el año duodécimo de Asuero, cuando todos los judíos fueron liberados de la muerte por la intervención de la reina Ester. Así lo sostienen Liranus y el Cardenal Hugo en este pasaje, y casi todos los autores recientes los siguen. Pero en primer lugar, no parece creíble que en estos libros siempre se cuenten los años según los griegos, excepto en este único lugar; además, aun contando desde el año duodécimo de Asuero, el año 188 no coincide con el tiempo de Judas Macabeo. Pues Liranus, a quien siguen los demás, cuenta así: desde el año XII de Asuero hasta el final de su reino hay 29 años; a estos se le suman seis años en que reinó Darío, hijo de Asuero, sumando 35; si a estos se les suman 148 años, que son desde el inicio del reino de los griegos hasta Judas, serán 188 años.

Pero en esta suposición hay tres errores gravísimos. El primero es que de 29, 6 y 148 no resultan 188, sino 183, como es evidente. El segundo es que estos autores omiten los 19 años que van desde el inicio de la monarquía de Alejandro hasta el reino de Seleuco: pues esos 148 años de los griegos, que se mencionan en 1 Macabeos, capítulo 4, hasta la victoria de Judas, se cuentan desde Seleuco, no desde Alejandro, como hemos dicho antes. Si sumas los 19 años que hay desde Alejandro hasta Seleuco, serán en total 202 años desde el año duodécimo de Asuero, no 188 como ellos sostienen. El tercer error es que en esa suposición hacen de Asuero el penúltimo rey de los persas, siguiendo los sueños de los judíos contra la opinión de todos los latinos y griegos. Eusebio en la Crónica sitúa tres reyes persas después de Asuero; Josefo, a quien he seguido anteriormente, cuenta siete reyes después de Asuero, de lo que se deduce que desde el año duodécimo de Asuero hasta Judas no transcurrieron 188 años, sino mucho más de doscientos.

Por lo tanto, junto con Melchor Cano y algunos otros, considero que esta cuestión debe resolverse diciendo que esas palabras, "en el año 188", no son el comienzo de la carta siguiente, que Judas escribió, sino el final de la carta anterior, que fue escrita por todo el pueblo judío bajo la dirección de Juan Hircano. Esto lo indican claramente los códices griegos, que colocan una distinción después de esas palabras "en el año 188". Y ciertamente, la lógica exige que, ya que esas palabras están entre el comienzo de una carta y el final de otra, y el número de años se suele colocar más bien al final que al principio, las refiramos a la carta anterior y no a la siguiente.

**La Objeción SÉPTIMA** se toma de la aparente contradicción entre el primer libro de los Macabeos y el Evangelio. En el libro 1, capítulo 1, el autor de este libro afirma que la profecía de Daniel sobre la "abominación de la desolación" que estará en el lugar santo se cumplió cuando Antíoco Epífanes colocó un ídolo en el templo del Señor. Sin embargo, Cristo en Mateo 24 sostiene que dicha profecía se cumplirá en los últimos días.

**RESPONDO**: En los libros de los Macabeos no se menciona la profecía de Daniel, sino que simplemente se llama al ídolo de Antíoco una "abominación desoladora", como realmente lo era.

**La Objeción FINAL**, que algunos presentan, proviene del hecho de que en estos libros parecen ser elogiados aquellos que se quitaron la vida, como Eleazar en el libro 1, capítulo 6, y Razias en el libro 2, capítulo 14. Esta objeción fue ya refutada hace mucho por San Agustín en su carta 61 a Dulcito, y en el libro 2 contra la carta de Gaudencio, capítulo 23. La respuesta esencial es que las muertes de estos hombres se narran en la Escritura, pero no se elogian, o ciertamente no se elogian de tal manera que se considere que hicieron algo piadoso y santo, aunque no se puede negar que actuaron con audacia y valentía, y que según el juicio humano, actuaron con fortaleza.

## CAP. XVI: Sobre algunas partes de los libros de Marcos, Lucas y Juan.

El **último capítulo de Marcos** no fue aceptado como canónico por todos en tiempos de San Jerónimo, como se evidencia en su carta a Hedibia, cuestión 3. La causa de la duda radicaba en ciertas palabras apócrifas que se habían insertado en este último capítulo, como se puede ver en Jerónimo, libro 2 contra los Pelagianos, antes de la mitad. Estas palabras insertadas eran bastante manifiestas, con un claro matiz maniqueo: "Y ellos le respondieron, diciendo: este siglo de iniquidad e incredulidad es la sustancia que no permite que, por medio de espíritus inmundos, se aprehenda la verdadera virtud de Dios; por tanto, revela ahora tu justicia." Hoy en día no se nos permite dudar: en primer lugar, el Concilio de Trento, sesión 4, ordena que se reciban los libros completos con todas sus partes, tal como se leen en la Iglesia Católica. Este capítulo se lee en los días más solemnes de la Resurrección y la Ascensión, y es expuesto por Beda y por San Gregorio en las homilías 21 y 29 sobre los Evangelios. Atanasio también, en su *Sinopsis*, en el resumen del Evangelio según Marcos, reconoce este capítulo como auténtico de Marcos, y de igual manera Agustín en el libro 3 de *De Consensu Evangelistarum*, capítulo 24. Finalmente, es increíble que el Evangelio de Marcos esté tan mutilado y truncado que no contenga nada sobre la resurrección. Añádase que incluso Calvino en el capítulo 17, §47 de *Instituciones* acepta este último capítulo de Marcos como parte del Evangelio, por lo que no es necesario esforzarse más en probarlo.

**Del CAPÍTULO 22 de Lucas**, algunos ponen en duda la historia del sudor de sangre de Cristo y la aparición y consolación del ángel, como lo testimonian Hilario en el libro 10 de *De Trinitate* y Jerónimo en el libro 2 contra los Pelagianos. La razón que los movió fue que no querían atribuir a Cristo debilidad y dolor del alma. Por la misma razón, algunos católicos, con un celo desmedido, borraron la palabra "lloró" de sus códices en el pasaje de Lucas 19, donde se

dice "al ver la ciudad, lloró sobre ella", como lo atestigua Epifanio en su obra *Ancoratus*. Pero ciertamente estos temieron donde no había motivo para temer. Si Cristo, como hombre, pudo sentir temor y angustia ante la inminente pasión, como también lo testifican Mateo, capítulo 26, y Marcos, capítulo 14, ¿por qué no pudo, de igual manera, sudar sangre y recibir consolación angelical? Y si tenía un cuerpo pasible y un alma sensible, ¿por qué no pudo sufrir y llorar? Así que Atanasio, en el libro 6 a Teófilo, que trata sobre la bienaventuranza del Hijo de Dios, declara anatema a aquellos que niegan que Cristo sudó sangre. Epifanio, también en *Ancoratus*, y Agustín en el libro 3 de *De Consensu Evangelistarum*, capítulo 4, reconocen este pasaje de Lucas como evangélico. Ni Hilario ni Jerónimo en los pasajes citados enseñan lo contrario, sino que solo advierten que no estaba en todos los códices en su tiempo y, por lo tanto, no se consideraba de fe tan segura.

**El INICIO DEL CAPÍTULO 8 de Juan**, donde se narra la historia de la adúltera, no era considerado de fe cierta en tiempos antiguos, como señala Erasmo en su anotación sobre este pasaje, citando a Eusebio en el libro 3 de *Historia Ecclesiastica*, capítulo 39, donde dice acerca de Papías: "Añade una historia sobre una mujer adúltera que fue acusada ante el Señor por los judíos; y que se encuentra en el Evangelio según los Hebreos, escrita esta parábola." Con estas palabras, claramente indica que no había visto esa historia en el Evangelio de Juan y que no le parecía tanto una historia como una parábola. Sin embargo, no debe haber duda de que es tanto una historia real como evangélica, pues se lee en la Iglesia el sábado después del tercer domingo de Cuaresma, y es reconocida por los Padres más autorizados, griegos y latinos: Ammonio de Alejandría en su *Diatessaron*, Atanasio en su *Sinopsis* en el resumen del Evangelio de Juan, Crisóstomo en la homilía 60 sobre Juan, Ambrosio en la epístola 58, libro 7 a Estudio, Jerónimo en el libro 2 contra los Pelagianos y Agustín en el tratado 33 sobre Juan. El mismo Agustín, en el libro 2 *De Adulterinis Coniugiis*, capítulo 7,

dice que esta historia fue eliminada por los enemigos de la verdadera fe de algunos códices.

Y no perjudica, sino que más bien ayuda a nuestra causa lo que escribe Eusebio sobre que Papías, discípulo de Juan, mencionó esta historia, pues eso es señal de que el hecho es verdadero. Que Eusebio no la tuviera en su códice del Evangelio importa poco, pues tal vez había sido eliminada por alguien. Además, es probable que Eusebio no hablara de esta historia de la adúltera, sino de otra realmente apócrifa; pues en el texto griego de Eusebio no se menciona el nombre de la adúltera, sino περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης "sobre una mujer acusada de muchos pecados".

**Sobre las palabras que se encuentran en el último capítulo de la primera epístola de Juan**: "Tres son los que dan testimonio en el cielo, el Padre, el Verbo y el Espíritu Santo, y estos tres son uno," Erasmo en una extensa disertación sostiene que alguna vez se dudó de ellas y que todavía se debería dudar. Pero ciertamente estas palabras se leen públicamente en la Iglesia en la Dominica in Albis. El mismo pasaje es reconocido por Cipriano en el libro *De Simplicitate Praelatorum*, Atanasio en el libro 1 a Teófilo, que trata sobre la unidad de la Deidad, el Papa Juan II en su epístola a Valerio, Jerónimo en el prólogo de las epístolas canónicas, Idacio en el libro *Contra Varimundum* y Eugenio de Cartago según Víctor en el libro 2 de *De Persecutione Wandalica*.

## CAP. XVII: Sobre la Epístola a los Hebreos.

Existen **dos tipos de dudas** respecto a esta epístola: una sobre su autor y otra sobre su autoridad. Sin embargo, estas dudas están tan interconectadas que son pocos los que han dudado de una sin dudar de la otra. En primer lugar, entre los antiguos herejes, Marción, según el testimonio de Jerónimo en el prólogo a la Epístola a Tito, y Arrio, según Teodoreto en el prólogo de la Epístola a los Hebreos, enseñaban que la Epístola a los Hebreos no era de Pablo ni tampoco sagrada. Entre los herejes más recientes, Lutero en el prólogo a la Epístola a los Hebreos argumentó que esta epístola no era de Pablo ni de ningún apóstol, ya que contenía ciertas enseñanzas contrarias a la doctrina evangélica y apostólica. Brencio, en la *Confesión de Wittenberg*, en el capítulo sobre la Sagrada Escritura, y Kemnicio en su examen de la cuarta sesión del Concilio de Trento, suscriben a la postura de Lutero. También lo hacen los centuriadores de Magdeburgo en el libro 2, capítulo 4, columna 55, y otros herejes contemporáneos, exceptuando a los calvinistas. Calvino, de hecho, en su *Institución*, impresa en 1554, capítulo 8, §216, sostiene que esta epístola es verdaderamente apostólica y que los luteranos se equivocan en este punto. Sin embargo, Calvino duda si es de Pablo o de otro apóstol, como Bernabé o Lucas, según se puede ver en la misma *Institución*, capítulo 10, §83 y capítulo 16, §25. Por esta razón, los ministros calvinistas, en la confesión que presentaron en Pissy, en el artículo 3, incluyen esta epístola en el canon de las Escrituras divinas, aunque como de autor desconocido.

Además de estos herejes manifiestos, algunos católicos, especialmente latinos, también dudaron del autor de esta epístola, y por lo tanto la consideraron de menor importancia. Así lo testimonia Eusebio en el libro 3 de *Historia Eclesiástica*, capítulo 3, y también San Jerónimo en su *De viris illustribus* en la sección sobre Pablo, donde dice que algunos latinos niegan que esta epístola sea de Pablo, atribuyéndola a Bernabé, Lucas o Clemente, el Papa romano. Sixto Senense añade en el libro 7 de la *Biblioteca Sacra* que algunos

incluso la atribuyen a Tertuliano. En tiempos recientes, Erasmo, al final de sus anotaciones sobre esta epístola, y Cayetano, al inicio de sus comentarios sobre la misma, revivieron una cuestión que ya había sido resuelta.

Sin embargo, es fácil probar que esta epístola es tanto canónica como de San Pablo. **Primero**, porque en la Iglesia se lee bajo el nombre del apóstol Pablo en la misa de Navidad y en otras ocasiones. **Segundo**, porque ha sido utilizada como testimonio y aceptada como de Pablo por muchos de los pontífices más antiguos, como Clemente I en su epístola a los Corintios, según Eusebio en el libro 3, capítulo 38; Inocencio I en la epístola 3 a Exuperio; y Gelasio I en el Concilio de los 70 obispos. **Tercero**, porque fue incluida en el canon de las Escrituras sagradas bajo el nombre de Pablo en el Concilio de Laodicea, canon 59; en el III Concilio de Cartago, canon 47; y en el Concilio de Trento, sesión 4. También fue reconocida como de Pablo en el Concilio de Nicea I, según San Tomás en su comentario sobre esta epístola; así como en el Concilio de Éfeso I y en el de Calcedonia, que aprobaron los doce capítulos de Cirilo, de los cuales el décimo dice: "El Pontífice y Apóstol de nuestra confesión es Cristo, como lo menciona la divina Escritura." Asimismo, el Concilio de Orange II, en su último canon, también reconoce esta epístola como apostólica y parte de la divina Escritura.

**Cuarto**, esta epístola siempre fue aceptada por todos los Padres griegos, como se puede ver tanto porque todos la citan como apostólica, como porque San Jerónimo lo afirma en su epístola a Dardano. Además, todos aquellos que exponen el canon de las Escrituras enumeran esta epístola entre las de Pablo, como Orígenes en el libro 6 de *Historia Eclesiástica*, capítulo 18, y Eusebio en el libro 3, capítulo 3; Gregorio Nacianceno en su poema sobre el canon de las Escrituras; Atanasio en su *Sinopsis*; Epifanio en la herejía 76; y Juan Damasceno en el libro 4, capítulo 18.

**Quinto**, también fue aceptada por todos los latinos después de Lactancio. Solo Tertuliano, Cipriano, Lactancio y Arnobio parecen

no haberla reconocido, ya que, hasta donde sé, nunca la citan. Sin embargo, Hilario en el libro 12 de *De Trinitate*, Ambrosio en el libro 2 de *De Cain*, capítulo 2, Jerónimo en la epístola a Dardano sobre la Tierra de Promisión, Agustín en el libro 2 de *De Doctrina Christiana*, capítulo 8, Rufino en su *Símbolo* y otros después de ellos, la reconocen como de Pablo y la citan frecuentemente. Filastrio, en su catálogo de herejías, no dudó en contar entre los herejes a quienes rechazan esta epístola o niegan que sea de Pablo. No debe, entonces, darse mayor importancia a la duda de dos o tres latinos sobre la certísima confesión de todos los demás.

**Sexto**, parece que San Pedro hace mención de esta epístola. Pedro escribió su primera epístola a los hebreos dispersos entre los gentiles, como se ve en el título, y como enseña Oecumenio, y lo sostiene también Erasmo al inicio de sus anotaciones sobre esta epístola. La segunda la escribió a los mismos, como se deduce de las palabras del capítulo 3: "Queridos, esta es la segunda carta que les escribo." Más adelante, en ese mismo capítulo, añade: "Como también os escribió nuestro querido hermano Pablo." Por lo tanto, según el testimonio de Pedro, Pablo escribió alguna epístola a los hebreos.

Finalmente, **esta epístola es aceptada por el consenso de todos los católicos**, ya sea como obra de Pablo, Lucas, Bernabé, Clemente de Roma o ciertamente de Tertuliano. Sin embargo, no puede ser obra de Tertuliano, ya que Clemente de Alejandría, que fue anterior a Tertuliano, afirmó que esta epístola era de Pablo, según Eusebio en el libro 6 de *Historia Eclesiástica*, capítulo 11. Además, el propio Tertuliano creía que esta epístola era de Bernabé, como enseña Jerónimo en *De Viris Illustribus* en la sección sobre Pablo. Tampoco puede ser de Clemente de Roma, ya que el propio Clemente la cita como de Pablo en una de sus cartas a los corintios, según Eusebio en el libro 3, capítulo 38. Además, Clemente también la atribuye a Pablo en los *Cánones Apostólicos*, canon último. Y finalmente, al final de esta epístola, el autor dice: "Os ruego que hagáis esto para

que pronto pueda ser restaurado entre vosotros," lo cual no podría decirse de Clemente, que siendo obispo de Roma no tenía intención de residir en Judea, sino en Roma. De todo esto se desprende lo inapropiado que resulta el intento de Erasmo, al final de sus anotaciones sobre esta epístola, de atribuirla a Clemente.

En conclusión, los argumentos ya presentados prueban suficientemente que esta epístola no puede ser de Lucas ni de Bernabé, ni de ningún otro más que de Pablo. Sin embargo, incluso si hubiera sido escrita por Lucas o Bernabé, siendo estos hombres apostólicos, la epístola no carecería de autoridad apostólica.

En cuanto a los **cinco argumentos que presentan los magdeburgenses**, que también incluyen los de Lutero y Erasmo:

**Primero**, dicen que la antigüedad prudente dudó de esta epístola. **RESPONDO**: Es incorrecto afirmar que la antigüedad dudó de esta epístola cuando solo pueden citar a Cayo entre los griegos y a dos o tres latinos, mientras que nosotros tenemos a nuestro favor a muchos pontífices, concilios, todos los griegos, excepto uno, y todos los latinos, salvo tres o cuatro. Y si se trata de antigüedad, no de cantidad, Clemente de Roma es más antiguo que Cayo, Clemente de Alejandría más que Tertuliano, y Dionisio Areopagita es anterior a ambos, quien, sin embargo, cita esta epístola en su carta a Tito bajo el nombre de Pablo.

**Segundo**, argumentan que no tiene el nombre de Pablo al principio, como lo tienen todas las demás epístolas de Pablo, aunque admiten que este argumento no es tan grave. **RESPONDO**: Como dice Jerónimo en el prefacio a las Epístolas de San Pablo: "Si esta epístola no es de Pablo porque no tiene su nombre al principio, entonces no es de nadie, porque no tiene nombre." Además, la primera epístola de Juan no tiene su nombre al principio, y sin embargo, no se duda de que sea de Juan. Por el contrario, algunos evangelios apócrifos llevan los nombres de Tomás, Bartolomé, Santiago y Nicodemo, pero han sido justamente rechazados por

todos. Añadiré además que Pablo no incluyó su nombre en esta epístola por razones justificadas. O bien, como enseña Jerónimo, porque sabía que su nombre era despreciado por los hebreos, incluso por aquellos que ya se habían convertido a la fe, debido a que él, más que nadie, defendió la abrogación de la ley antigua, la cual ellos todavía veneraban, como se menciona en Hechos 21. O bien, como también dice Jerónimo en el capítulo 1 de la Epístola a los Gálatas, porque iba a llamar a Cristo "el Apóstol de nuestra confesión" en Hebreos 3:1, no quiso llamarse a sí mismo apóstol al principio, para no parecer que se comparaba con Cristo. O finalmente (como enseña Teodoreto en su prólogo a los comentarios sobre esta epístola), porque Pablo no era apóstol de los hebreos, sino de los gentiles, como él mismo confiesa en Gálatas 2, no quiso comenzar con "Pablo, apóstol," sino que prefirió exponer la doctrina sin pretender ser un apóstol o maestro, sino más bien como amigo y compañero. Por eso, al final de la epístola, escribe: "Os ruego, hermanos, que soportéis estas palabras de exhortación, pues os he escrito brevemente," como si quisiera decir: "No os ofendáis si yo, que no soy vuestro apóstol, he querido exhortaros por carta. Lo he hecho para consolaros, no para mandaros." Todas estas razones son mencionadas por Clemente de Alejandría, según Eusebio en el libro 6 de *Historia Eclesiástica*, capítulo 11.

**Tercero**, argumentan que hay una diferencia de estilo, ya que el discurso de esta epístola es mucho más grave, extenso y ornamentado que el de las otras epístolas de Pablo. **RESPONDO**: No sería suficiente responder que esta epístola fue escrita en hebreo, y que el apóstol se expresaba mejor en su lengua nativa que en una extranjera, como el griego. Pues es claro que esta epístola no fue escrita en hebreo, sino en griego, ya que cita testimonios según la versión de los Setenta, y porque el autor interpreta el nombre hebreo *Melquisedec* en el capítulo 7 como "Rey de justicia" y "Rey de Salem" como "Rey de paz," lo cual no haría si estuviera hablando en hebreo.

Algunos responden que esta epístola fue escrita originalmente en griego, y que aunque las ideas son de Pablo, las palabras son de Lucas o Clemente, quienes actuaron como intérpretes o escribas de Pablo. Por lo tanto, esta epístola es más ornamentada que las demás, porque su estilo no fue compuesto por Pablo, sino por alguien más elocuente. Así lo dice Orígenes en Eusebio, libro 6, capítulo 18. Otros piensan que esta epístola fue escrita primero en hebreo y luego traducida al griego por Lucas o Clemente. Esta es la respuesta de Eusebio en el libro 3 de *Historia Eclesiástica*, capítulo 38, y de Clemente de Alejandría en el libro 6, capítulo 11. Y no contradice esta respuesta la interpretación del nombre *Melquisedec*, pues el apóstol no está interpretando el nombre hebreo en griego, sino en hebreo, para probar algo a partir de la etimología y el significado del nombre. De manera similar, si alguien dijera en latín "homicidio" significa "la muerte de un hombre," o en griego, *Doroteo* (δωρόθεος) significa "don de Dios, (δῶρον Θεοῦ)" de la misma manera *Melquisedec* (מלכי־צדק) en hebreo significa "Rey de justicia (מלך־צדק)." Aunque si el intérprete añadiera la interpretación, no sería absurdo, como en Éxodo 12: "Es la Pascua, es decir, el paso del Señor," o en Mateo 27: "Elí, Elí, es decir, Dios mío, Dios mío." Tampoco afecta el hecho de que las Escrituras citadas se correspondan con la versión de los Setenta, pues si Pablo escribió en hebreo, los testimonios los extrajo de la fuente hebrea. Sin embargo, el intérprete griego quiso traducir esas citas de la misma manera en que los Setenta las habían traducido anteriormente, para no introducir nada nuevo a los oídos griegos. Esto no es algo nuevo, ya que en muchas de las citas en hebreo que Pablo usa en su sermón en la sinagoga de Antioquía, Lucas las transcribe en griego según la versión de los Setenta, como en Hechos 13. De estas dos respuestas, aunque ambas son probables, la primera parece más simple y directa.

**CUARTO argumento**, que es el principal en el que se apoyan los magdeburgenses, es el siguiente: El autor de esta epístola, en el

capítulo 2, se incluye entre aquellos que fueron convertidos a la fe por los apóstoles, ya que dice:

*"¿Cómo escaparemos nosotros si descuidamos una salvación tan grande, la cual habiendo comenzado a ser anunciada por el Señor, nos fue confirmada por aquellos que la oyeron, dando testimonio Dios con señales y prodigios?"* Pero Pablo en Gálatas 1 afirma enfáticamente que él no recibió el Evangelio de ningún hombre ni por medio de hombre, sino que lo aprendió por revelación de Cristo. Por lo tanto, Pablo no puede ser el autor de esta epístola.

**RESPONDO**: Primero, San Pablo no habla aquí de sí mismo, sino de las personas de su tiempo, del mismo modo que Isaías en el capítulo 64, cuando en nombre del pueblo dice: *"Todos nosotros somos como inmundos, y todas nuestras justicias son como trapos de inmundicia; no hay quien invoque tu nombre, ni quien se levante para aferrarse a ti."* Está claro que Isaías no habla de sí mismo, ya que en ese mismo pasaje invoca a Dios con una larga oración.

Añadiré además que no es absurdo que Pablo se incluya en el número de aquellos que fueron confirmados por los apóstoles. No está hablando aquí de confirmación doctrinal, sino de confirmación por milagros, ya que dice que la salvación, es decir, la predicación de la salvación, fue confirmada por los apóstoles con signos y prodigios. ¿Quién puede negar que Pablo, aunque aprendió plenamente el Evangelio por revelación, fue confirmado en la fe al oír los milagros de Pedro y de los demás apóstoles, y especialmente por el milagro mediante el cual recuperó la vista a través de las manos de Ananías?

**QUINTO argumento**: El autor de esta epístola contradice la doctrina del Señor. Pues el Señor dice en Mateo 11: *"Venid a mí todos,"* mientras que aquí se excluye a aquellos que han pecado una vez, ya que en el capítulo 6 dice: *"Es imposible que aquellos que una vez fueron iluminados, sean renovados otra vez para arrepentimiento."* Y en el capítulo 10 afirma que no queda sacrificio

por los pecados para aquellos que pecan voluntariamente después de haber recibido el conocimiento de la verdad. Además, en el capítulo 12 dice que Esaú no encontró lugar para el arrepentimiento.

**RESPONDO**: Primero, estos pasajes no son más contradictorios con la invitación de Cristo, *"Venid a mí todos,"* que las palabras del Señor en Mateo 12, donde dice: *"La blasfemia contra el Espíritu Santo no será perdonada, ni en este siglo ni en el venidero."* El apóstol no está hablando aquí de cualquier pecador, sino de aquellos que pecan contra el Espíritu Santo, es decir, quienes voluntariamente se oponen a la verdad que conocen y han comprobado.

Además, se dice que tales pecados son imperdonables por tres razones. **PRIMERO**, porque la mayoría de las veces, quienes cometen estos pecados no se convierten y esos pecados no son perdonados, aunque absolutamente lo contrario puede suceder y a veces sucede en la realidad. Así como en las enfermedades físicas llamamos incurables a aquellas que generalmente no se curan, aunque a veces se curen, y llamamos curables a aquellas que generalmente se curan, aunque a veces no se curen. **SEGUNDO**, porque quienes pecan contra el Espíritu Santo se resisten directamente a la gracia, la única que podría curarlos. Del mismo modo, si una persona no puede ser sanada excepto mediante una sangría y de ninguna manera acepta este remedio, el médico con razón declara que no puede curarse, aunque no se niega que un médico muy sabio pueda persuadir al paciente a aceptar la sangría. **TERCERO**, quien peca por malicia no tiene en sí mismo nada que merezca el perdón, y por lo tanto su pecado se dice imperdonable, aunque absolutamente pueda ser perdonado. Por otro lado, quien peca por ignorancia o debilidad tiene algo que provoca la misericordia de Dios, como dice el apóstol en 1 Timoteo 1: *"Alcancé misericordia porque lo hice por ignorancia en incredulidad."*

Este razonamiento parece suficiente para resolver la dificultad que surgía de los pasajes mencionados anteriormente. Sin embargo, puede aplicarse otra respuesta. Muchos, como Crisóstomo,

Teodoreto, Oecumenio, Teofilacto, Anselmo, Sedulio, y otros, además de Agustín en su comentario inacabado a la Epístola a los Romanos, interpretan el pasaje de Hebreos 6 sobre la renovación al arrepentimiento en el Bautismo, no sobre la reconciliación después del Bautismo. Que Pablo hable aquí del Bautismo es evidente por las palabras: *"No echando de nuevo el fundamento del arrepentimiento, de la fe, de los bautismos,"* y también por: *"Aquellos que una vez fueron iluminados."* En Dionisio, capítulo 2 de *Jerarquía Eclesiástica*, y en otros antiguos, el Bautismo se llama iluminación, porque es el sacramento de la fe. Y también la expresión *"ser renovados de nuevo,"* ya que, como enseña Agustín, en el Bautismo somos renovados propiamente, mientras que en la reconciliación somos sanados. Finalmente, la expresión *"crucificar de nuevo al Hijo de Dios,"* ya que en el Bautismo representamos la muerte y sepultura de Cristo, como se dice en Romanos 6, y así como Cristo murió una vez, también nosotros solo podemos ser bautizados una vez. San Pablo, por tanto, argumenta contra los que abandonan la fe, enseñando que nadie debe esperar que, después de haber recibido el Bautismo en la Iglesia, pueda encontrar otro fundamento o recibir otro Bautismo, pues eso es imposible ya que solo hay un verdadero Bautismo y no puede repetirse.

El mismo sentido tiene el segundo pasaje. A quienes pecan voluntariamente, es decir, a quienes se apartan de la verdad conocida y aceptada de la fe, no les queda sacrificio por el pecado; no porque no haya lugar para el arrepentimiento, sino porque no hay sacrificio verdaderamente eficaz sino la muerte de Cristo, que ellos desprecian con su apostasía. Pues no puede encontrarse otro Cristo, ni otro Bautismo en el que se represente su muerte.

En cuanto al pasaje del capítulo 12, diré que Esaú no encontró lugar para el arrepentimiento de dos maneras: primero, ante su padre, porque la bendición perdida era irrecuperable; segundo, ante Dios, porque no hizo una verdadera penitencia, como explica Crisóstomo en este pasaje. El apóstol, queriendo disuadir a las personas de caer,

propone la incertidumbre del resultado del arrepentimiento. Así como Esaú no pudo recuperar su herencia, ya que era irrecuperable, del mismo modo el pecador no puede recuperar su inocencia, virginidad y otros dones similares. Y así como Esaú no hizo una penitencia correcta, aunque lloró, y por eso no aplacó a Dios, del mismo modo los pecadores a menudo parecen hacer penitencia, pero no aplacan a Dios porque no hacen una penitencia adecuada.

**SEXTO argumento**, presentado por Cayetano en su comentario sobre esta epístola, es el siguiente: El autor de esta epístola en el capítulo 1 prueba que Cristo es el Hijo de Dios basándose en las palabras de 2 Samuel 7: *"Yo seré para él un Padre."* Estas palabras, sin embargo, se entienden literalmente de Salomón, y los argumentos firmes solo se extraen del sentido literal. Por lo tanto, o el autor no es Pablo, o Pablo no argumenta sólidamente.

**RESPONDO**: El apóstol Pablo argumenta de manera similar en Romanos 10 y 1 Corintios 9, y sin embargo, no se puede decir que estas epístolas no son de Pablo o que Pablo no argumenta sólidamente. Por lo tanto, el argumento del apóstol es muy fuerte porque aquellos a quienes escribe admitían que Salomón era un tipo de Cristo, y no podían negarlo, como lo demuestra San Agustín en el libro *De Unitate Ecclesiae*, capítulo 8. Porque en 2 Samuel 7 y en el Salmo 72 se dicen muchas cosas sobre Salomón que solo le corresponden en cuanto figura de Cristo. Por ejemplo: *"Estableceré tu reino para siempre"* y *"Dominará de mar a mar, y todos los reyes de la tierra lo adorarán, todas las naciones le servirán."*

**SÉPTIMO argumento**, también de Cayetano, es el siguiente: En Hebreos 9, el autor dice que en el arca había una urna que contenía el maná, la vara de Aarón que floreció, y las tablas de la ley. Sin embargo, en 1 Reyes 8 solo se menciona que las tablas estaban en el arca. Por lo tanto, o Pablo miente, o el autor de esta epístola no es Pablo.

**RESPONDO**: En tiempos de Salomón, solo las tablas de la ley estaban en el arca, como se dice en 1 Reyes 8. Sin embargo, más tarde los judíos colocaron también en el arca la urna y la vara. Pablo pudo haber conocido esto por tradición, como lo resuelve Teofilacto, quien también menciona que los hebreos de su tiempo pensaban esto. Además, cuando el autor del libro de Reyes dice: *"En el arca no había nada más que las dos tablas,"* parece insinuar que en su tiempo había otras cosas en el arca que no estaban allí en tiempos de Salomón. Quizá quiso decir que, aunque en ese momento había otros objetos en el arca además de las tablas, cuando el arca fue llevada al templo por Salomón, solo contenía las dos tablas. ¿Y qué tal si, como algunos sugieren, la urna y la vara estuvieran en alguna parte externa del arca, y no dentro de ella?

**OCTAVO argumento**, de Erasmo y Cayetano, es el siguiente: El autor de esta epístola, en Hebreos 9, al hablar del testamento propiamente dicho, que se confirma con la muerte del testador, cita las palabras de Éxodo 24: הנה דם־הברית אשר כרת יהוה עמכם על־ כל הדברים האלה *"Este es el sangre del testamento que Dios ha mandado para vosotros."* Sin embargo, en Éxodo, según el texto hebreo, no se menciona el testamento, sino el pacto, ya que las palabras en hebreo dicen: *"He aquí la sangre del pacto que el Señor ha hecho con vosotros sobre todas estas palabras."* Por lo tanto, o Pablo no conocía bien el hebreo, o el autor de esta epístola no es Pablo.

**RESPONDO**: La cuestión puede ser sobre el término o sobre el concepto. Si es sobre el término, Erasmo acusa injustamente a este autor, ya que no solo él, sino también los Setenta siempre traducen la palabra *ברית* (berit) como *διαθήκη* (diathēkē), es decir, testamento, como se puede ver en los Salmos y en Jerónimo en el capítulo 2 de Malaquías, donde afirma que los Setenta casi siempre tradujeron *ברית* como testamento. Además, Pablo en Romanos 9, Gálatas 3 y 4, y en otros lugares, siempre llama testamento a lo que los hebreos llaman *ברית*. De hecho, el término "testamento" es tan común en la

Iglesia para referirse a ברית que es frecuente que digamos "Antiguo Testamento" y "Nuevo Testamento."

Si la cuestión es sobre el concepto, como si el autor de esta epístola hubiera interpretado incorrectamente el pasaje de Éxodo, que se refiere a un pacto, es necesario responder que la promesa de vida eterna, que se presenta en figuras en el Antiguo Testamento y abiertamente en el Nuevo, es simultáneamente un pacto y un testamento. Es un testamento porque contiene la disposición de la herencia eterna que se dará a los hijos de Dios, y esta disposición no fue ratificada antes de la muerte del testador. Un testamento es una disposición sobre una herencia que no tiene validez hasta la muerte del testador. Al mismo tiempo, es un pacto porque está condicionado a que los herederos cumplan ciertas condiciones, es decir, que sigan las leyes de Dios. Por eso, se le llama pacto y testamento.

Por lo tanto, Moisés en Éxodo 24 y Pablo en Hebreos 9 hablan de la misma cosa. Moisés lo llama pacto, pero se refiere no a cualquier pacto, sino a un pacto sobre la herencia eterna, que solo se ratifica con la muerte del testador. Por eso roció al pueblo con la sangre, que era una figura de la sangre de Cristo derramada por nosotros. Pablo, por su parte, lo llama testamento, pero se refiere a un testamento condicional, es decir, un testamento que también es un pacto.

## CAP. XVIII: Sobre las epístolas de Santiago, Judas, 2ª de Pedro, 2ª y 3ª de Juan.

De estas epístolas, algunos en tiempos antiguos dudaron de su autenticidad apostólica, como lo testifican Eusebio en el libro 3 de *Historia Eclesiástica*, capítulo 25, y San Jerónimo en su obra *De Viris Illustribus*, en las secciones sobre Santiago, Judas, Pedro y Juan. Entre los más recientes, Lutero en los prólogos de estas epístolas, Brencio, Kemnicio y los Centuriadores, en los pasajes mencionados en el capítulo anterior, despreciaron completamente las epístolas de Santiago y Judas, mientras que sobre las demás quedaron en duda. Aunque Lutero, en el prólogo a la Epístola a los Hebreos, incluyó la segunda epístola de Pedro entre las canónicas. Erasmo, en sus anotaciones sobre estas epístolas, afirma que la epístola de Santiago no tiene el peso apostólico, duda sobre la segunda de Pedro, y sostiene que la segunda y tercera de Juan no son del apóstol Juan, sino de otro Juan. Sobre la epístola de Judas no dice nada. Cayetano duda de los autores de las epístolas de Santiago, Judas y las segundas y terceras de Juan, y por ello las considera de menor autoridad que las demás. Por otro lado, Calvino las acepta todas, y los calvinistas en la confesión de Pissy, artículo 3, también.

Nosotros, sin embargo, ya no podemos tener otra opinión que la de que estas epístolas son apostólicas y divinas. Esto se prueba, primero, para todas ellas en conjunto, ya que aparecen en los catálogos de los apóstoles Pedro, Santiago, Juan y Judas, citados en los concilios de Laodicea, Cartago III, Florencia y Trento mencionados anteriormente, así como en las cartas de Inocencio I a Exuperio, y Gelasio en el Concilio de los 70 obispos. Además, fueron aceptadas por Orígenes en su homilía 7 sobre Josué, por Epifanio en la herejía 76, por Atanasio en su *Sinopsis*, por Jerónimo en su carta a Paulino sobre el estudio de las Escrituras, por Agustín en el libro 2 de *De Doctrina Christiana*, capítulo 8, por Rufino en su *Exposición del Símbolo*, por Isidoro en el libro 6 de *Etimologías*, capítulo 1, y por Juan Damasceno en el libro 4, capítulo 18.

Luego, considerando cada epístola por separado:

La **epístola de Santiago** es citada por el Concilio de Milevi, canon 7, para probar un dogma eclesiástico, y también es citada por Dionisio en *De los Nombres Divinos*, capítulo 4, por Cipriano en su libro a Novaciano, por Agustín en su epístola 29 a Jerónimo, entre otros. Además, se lee frecuentemente en la Iglesia bajo el nombre del apóstol Santiago.

La **segunda epístola de Pedro** es citada bajo su nombre por el Papa Higino en su epístola 2, por San Gregorio en la homilía 8 sobre Ezequiel, y en otros lugares. Se lee en la Iglesia durante la fiesta de la Transfiguración. Además, se debe admitir que esta epístola es de Pedro o se tendría que aceptar un error intolerable, lo cual nadie ha afirmado. Pues en el capítulo 2, el autor dice: *"Esta voz la oímos cuando estábamos con él en el monte santo,"* refiriéndose a la transfiguración, a la que solo asistieron Pedro, Santiago y Juan, como dice el Evangelio en Mateo 17. Por lo tanto, o el autor de esta epístola es uno de los tres apóstoles principales de Cristo, o es un impostor, y como está claro que no es Santiago o Juan, debe ser Pedro, ya que el autor se llama a sí mismo "Simón Pedro, apóstol de Jesucristo" al inicio de la epístola.

La **epístola de Judas** es citada bajo su nombre por Dionisio en *De los Nombres Divinos*, capítulo 4, por Tertuliano en *De Habitu Mulierum*, por Cipriano en su libro a Novaciano, y es reconocida por Orígenes en su comentario sobre Romanos 5, por Epifanio en la herejía 76 y por Jerónimo en su comentario sobre Tito, capítulo 1.

La **segunda epístola de Juan** es citada por Cipriano en el libro 2 de las sentencias del Concilio de Cartago, y la **tercera epístola de Juan** es citada por Dionisio en *La Jerarquía Celestial*, capítulo 3.

**PRIMER argumento** de Erasmo contra la epístola de Santiago: Si esta epístola es de algún Santiago, ciertamente debe ser del que fue el primer obispo de Jerusalén y de quien se habla en los Hechos de

los Apóstoles y en la epístola a los Gálatas. Pero está claro, según Jerónimo en su comentario sobre Gálatas 1, que este Santiago no es uno de los doce apóstoles.

**RESPONDO**: Este argumento de Erasmo se basa en una mentira manifiesta. Jerónimo no dice que es un error pensar que este Santiago es uno de los doce, sino que es un error pensar que este Santiago es el hermano de Juan, que Herodes mandó decapitar. Jerónimo enseña y prueba en su libro *Contra Helvidio* que nuestro Santiago es uno de los doce apóstoles, diciendo: *"Nadie duda que hubo dos apóstoles llamados Santiago, uno hijo de Zebedeo y el otro hijo de Alfeo. Este último, conocido como Santiago el Menor, el hijo de María, no el de la madre del Señor, ¿lo consideras apóstol o no? Si es apóstol, es el hijo de Alfeo; si no es apóstol, entonces es un tercer Santiago desconocido, pero ¿cómo puede ser considerado hermano del Señor?"* Y también en Hechos 1: *"Vieron a Santiago el hermano del Señor."* Además, si este no fuera el Santiago hijo de Alfeo, no habría memoria de ningún otro Santiago entre los doce apóstoles, lo cual es absurdo.

**SEGUNDO argumento**: El autor de esta epístola no utiliza la típica salutación apostólica, sino que emplea una fórmula más profana al decir: *"Santiago, siervo de Dios y del Señor Jesucristo, a las doce tribus que están en la dispersión, saludos."* Por lo tanto, no parece probable que sea de Santiago.

**RESPONDO**: Este argumento es de Cayetano en su comentario sobre este pasaje. Si esta fórmula de salutación debe considerarse profana, entonces se debe considerar aún más profana la que aparece en Hechos 15: *"Los apóstoles y los ancianos, y los hermanos, a los hermanos de entre los gentiles que están en Antioquía, Siria y Cilicia, saludos."*

**TERCER argumento** contra la misma epístola, presentado por los centuriadores de Magdeburgo en el libro 2, capítulo 4, columna 54, es que Eusebio afirma en el libro 2 de su *Historia Eclesiástica*,

capítulo 23, que esta epístola y la de Judas son apócrifas, por lo que no tienen firme autoridad.

**RESPONDO**: Esto es una falsedad, no un argumento. Estas son las palabras de Eusebio en el lugar citado por los adversarios: *"Es sabido que algunos no la recibieron,"* y añade: *"Sin embargo, nosotros sabemos que incluso estas epístolas son aceptadas por casi todas las iglesias."*

**CUARTO argumento**: Esta epístola se desvía de la doctrina apostólica, ya que en el capítulo 2 atribuye la justificación no solo a la fe, sino también a las obras, mientras que Pablo en Romanos 3 dice que el hombre es justificado por la fe sin las obras.

**RESPONDO**: Este argumento muestra que los luteranos son los herederos de los antiguos herejes contra quienes fue escrita esta epístola. Escucha lo que dice San Agustín en su libro *De Fide et Operibus*, capítulo 14: *"Veamos ahora lo que debemos eliminar de los corazones piadosos, para que no pierdan su salvación por una falsa seguridad, pensando que solo la fe es suficiente para obtenerla, mientras descuidan vivir bien y seguir el camino de Dios con buenas obras. Pues ya en tiempos de los apóstoles, algunos malinterpretaron ciertos pasajes oscuros de Pablo, creyendo que él decía lo mismo."* Y más adelante añade: *"Como esta opinión había surgido entonces, las otras epístolas apostólicas de Pedro, Juan, Santiago y Judas se escribieron principalmente para refutarla, enseñando con fuerza que la fe sin obras no sirve de nada."* Además, el mismo Pablo definió la fe no como cualquier fe en Dios, sino como la fe verdadera y evangélica, cuyos frutos son las obras que provienen del amor.

Respondemos a este argumento, siguiendo a San Agustín en el prefacio al Salmo 31, que los apóstoles no están en desacuerdo entre sí. Pablo habla de la primera justificación, en la que el hombre pasa de ser injusto a ser justo, y con "obras" se refiere a las que se hacen sin fe ni gracia, es decir, por las solas fuerzas del libre albedrío.

Santiago, por otro lado, habla de la segunda justificación, en la que una persona pasa de ser justa a más justa, conforme a lo que dice el Apocalipsis al final: *"El justo sea justificado aún más."* Y con "obras" se refiere a las que se realizan con fe y con la ayuda de la gracia de Dios. De la misma manera que un hombre no puede crearse a sí mismo ni resucitar de entre los muertos, pero después de nacer puede alimentarse y fortalecerse, así también un pecador no puede justificarse a sí mismo, pero una vez que es justificado puede aumentar su justicia con sus obras. Sin embargo, esta cuestión será discutida más ampliamente en su debido lugar.

**QUINTO argumento**: Esta epístola no habla de la obra de Cristo ni de la doctrina de la fe, y se centra únicamente en las obras. Sin embargo, los apóstoles suelen incluir algo sobre la doctrina de la fe en sus escritos. Por lo tanto, esta epístola no es apostólica.

**RESPONDO**: El apóstol Santiago se concentra intencionadamente en las obras, como hemos demostrado con San Agustín anteriormente, porque los evangelistas, Pablo y otros ya habían explicado suficientemente la doctrina de la fe. Además, los adversarios a quienes él escribía exaltaban demasiado la doctrina de la fe y descuidaban las buenas obras. Añadiré también que si por esta razón la epístola de Santiago debe considerarse apócrifa, entonces también deberíamos considerar apócrifos los libros de los Proverbios y Eclesiastés de Salomón, ya que en ellos solo se encuentran enseñanzas sobre la moral. Si, sin embargo, Proverbios y Eclesiastés son considerados libros sagrados, incluso por los adversarios, no hay razón alguna para rechazar la epístola de Santiago, que es muy similar a ellos.

**SEXTO argumento**: El autor de esta epístola, en los capítulos 1 y 2, llama a la "ley de la libertad" la ley del Antiguo Testamento, pero Pablo en Gálatas 4 la llama "ley de la servidumbre". Por lo tanto, no es posible que ambas epístolas sean apostólicas. Está claro que la Epístola a los Gálatas es apostólica, por lo que la que se atribuye a Santiago no lo es, e incluso es contraria a la doctrina apostólica.

**RESPONDO**: Santiago no está hablando de la ley del Antiguo Testamento cuando la llama "ley de la libertad", sino de la ley nueva. La razón por la que algunos piensan que Santiago habla de la ley antigua es porque menciona los mandamientos del Decálogo, y ellos imaginan que la ley nueva no contiene ningún mandamiento, sino solo promesas de gracia y la predicación de la fe. Sin embargo, están claramente equivocados. Los mandamientos del Decálogo son tan relevantes para los cristianos como lo fueron para los hebreos, como se deduce del capítulo 5 de Mateo y otros pasajes. La diferencia entre el Nuevo y el Antiguo Testamento es que el Antiguo Testamento ofrecía leyes pero no proporcionaba la fuerza para cumplirlas; por eso se le llamaba la "ley del temor y la servidumbre". En cambio, el Nuevo Testamento ofrece, junto con las leyes, la gracia, con la cual los hombres, asistidos por Dios, pueden cumplirlas fácilmente, libremente y de buena gana. Por eso se dice que los cristianos no están bajo la ley y que la ley no está impuesta sobre los justos; no porque no deban cumplirla, sino porque la ley no les pesa ni les agobia, ya que la cumplen con total libertad y gusto.

Escuchemos a San Agustín, quien enseña esto mismo en su obra *De Natura et Gratia*, capítulo 57: *"Si sois guiados por el Espíritu, no estáis bajo la ley, es decir, la ley que impone temor y no da caridad, la caridad de Dios que ha sido derramada en nuestros corazones, no por la letra de la ley, sino por el Espíritu Santo que nos ha sido dado. Esta es la ley de la libertad, no de la servidumbre, porque es la ley de la caridad, no del temor, y de la que también habla Santiago el apóstol cuando dice: 'Pero el que mira atentamente en la ley perfecta de la libertad'."* Y en el capítulo 6 de su comentario a Gálatas, San Agustín dice: *"La misma Escritura y el mismo mandato oprimen a los siervos que desean bienes terrenales, pero elevan a los libres que ansían los bienes eternos, y por eso se llama el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento."* Asimismo, en *De Continentia*, capítulo 3, afirma: *"No estamos bajo la ley que manda*

*el bien pero no lo otorga, sino bajo la gracia que hace que amemos lo que la ley manda, y por lo tanto puede imponerlo a los libres."*

**SÉPTIMO argumento**: El autor de esta epístola toma testimonios de las epístolas de Pedro y Pablo, lo que sugiere que no es un apóstol, sino un discípulo de los apóstoles.

**RESPONDO**: No se citan en esta epístola pasajes de Pedro o Pablo. Los adversarios han sido engañados al ver en los márgenes de los manuscritos algunas referencias a Pedro o Pablo junto a los versículos de Santiago. Pero también en los márgenes de las epístolas de Pablo encontramos referencias a Pedro y otros apóstoles, y en los márgenes de la primera epístola de Pedro y de la primera de Juan, se anotan muchos pasajes de Pablo. Sin embargo, esto no pone en duda la autenticidad de las epístolas de Pedro, Pablo o Juan. Estas anotaciones marginales no indican que un apóstol haya citado a otro, sino que el Espíritu Santo inspiró ideas similares en los apóstoles, mostrando así que él es el autor de todos. Vemos lo mismo en los profetas: Isaías y Miqueas, que vivieron en la misma época, mencionan en Isaías 2 y Miqueas 4 una profecía sobre Cristo, con las mismas palabras y conceptos.

**OCTAVO argumento**: El autor de esta epístola no se llama a sí mismo "apóstol de Cristo", como lo hace Pablo, lo que sugiere que no es apóstol, sino un discípulo de menor rango.

**RESPONDO**: Si se aceptara este tipo de razonamiento, no solo la epístola de Santiago, sino también algunas epístolas de Pablo y Juan tendrían que ser rechazadas. Pablo no se llama a sí mismo "apóstol de Cristo" en las epístolas a los Filipenses, en ambas a los Tesalonicenses, ni en la epístola a Filemón; en algunas de ellas solo se llama "siervo", como lo hace Santiago, o no añade ningún título. Asimismo, Juan no se llama "apóstol" ni en sus epístolas ni en el Apocalipsis.

**Contra la epístola de Judas**, los magdeburgenses presentan cuatro argumentos. **PRIMERO**, porque Judas no se llama a sí mismo apóstol, pero esto ya ha sido respondido. **SEGUNDO**, porque Judas afirma haber vivido después de los apóstoles, cuando dice: *"Recordad las palabras que fueron dichas antes por los apóstoles de nuestro Señor Jesucristo, que os decían que en los últimos tiempos vendrán burladores,"* citando claramente de la segunda epístola de Pedro.

**RESPONDO**: Judas vivió al mismo tiempo que los apóstoles, pero escribió su epístola después de Pedro y Pablo, por lo que pudo citar sus epístolas de manera justa. De hecho, Pedro menciona las epístolas de Pablo en su segunda epístola, aunque ambos vivieron en la misma época y fueron martirizados el mismo día.

**TERCER argumento**: Judas predicó en Persia, por lo que, si hubiera escrito algo, lo habría hecho en persa, no en griego.

**RESPONDO**: Aunque Judas predicó en Persia, su epístola no está dirigida a los persas, sino a los judíos dispersos por el mundo, al igual que las epístolas de Pedro y Santiago. Por lo tanto, tenía razón en escribir en griego, que era la lengua más común en esa época. Además, es un argumento absurdo decir que porque Judas predicó en Persia debía escribir en persa. Si este argumento tuviera validez, podríamos decir que Pedro, quien predicó en Roma y escribió desde allí dos epístolas, debió haberlas escrito en latín, no en griego, o que Mateo, que predicó en Etiopía, debería haber escrito su Evangelio en etíope.

**CUARTO argumento**: Judas relata una historia sobre la disputa entre el arcángel Miguel y el diablo por el cuerpo de Moisés, y también cita una profecía de Henoc. Sin embargo, nada de esto aparece en las Escrituras aprobadas, por lo que esta epístola debe considerarse apócrifa.

**RESPONDO**: Aunque Tertuliano, en su libro *De Habitu Mulierum*, sostiene que el libro de Henoc es canónico, y Beda, en su comentario a esta epístola, afirma que en tiempos de Judas el libro de Henoc era considerado verdadero y canónico, aunque ahora no exista, es más probable que dicho libro sea apócrifo. Sin embargo, como explican Jerónimo en el capítulo 1 de Tito y Agustín en el libro 15 de *De Civitate Dei*, capítulo 23, y en el libro 18, capítulo 38, incluso en los libros apócrifos puede haber algo de verdad, y Judas pudo haber citado algo verdadero sin aprobar todo el libro. De la misma manera, Pablo cita testimonios de poetas paganos como Arato, Menandro y Epiménides en Hechos 17, 1 Corintios 15 y Tito 1, sin que por ello haya consagrado a esos poetas.

Cayetano objeta que Judas cita el libro de Henoc no como apócrifo, sino como profético. **RESPONDO**, siguiendo a Agustín en *De Civitate Dei*, libro 15, capítulo 23, que sin duda Henoc escribió algo profético y divino, y que su profecía fue incluida en el libro que cita Judas. Sin embargo, ese libro se considera apócrifo porque contiene muchas cosas inciertas y fabulosas junto con la profecía verdadera que Judas cita.

**Contra la segunda epístola de Pedro**, solo se objeta la diferencia de estilo con la primera, que está claramente atribuida a Pedro. Esta objeción proviene de Erasmo, pero los magdeburgenses discrepan de él, ya que consideran que los estilos de ambas epístolas son muy similares. San Jerónimo responde en su carta 11 a Hedibia que la diferencia de estilo, si la hay, proviene de que Pedro usó diferentes intérpretes, ya que no siempre utilizó el mismo.

**Contra la segunda y tercera epístolas de Juan**, solo se objeta la autoridad de Papías, según Eusebio en el libro 3 de *Historia Eclesiástica*, capítulo 39, y Jerónimo en *De Viris Illustribus*, sobre Juan. Papías afirma que hubo dos Juanes: uno apóstol y otro llamado "el anciano". Dado que el autor de estas epístolas no se llama apóstol, sino "el anciano", parece probable que fueron escritas por Juan el anciano, no por el apóstol.

**RESPONDO**: Esta es una conjetura muy débil como para oponerse, y mucho menos para prevalecer, frente a la autoridad de tantos concilios, papas y padres que atribuyen estas epístolas al apóstol Juan. Además, Papías no dice que estas epístolas no sean del apóstol Juan (solo menciona que había dos Juanes, pero no dice cuál escribió las epístolas), y con razón el apóstol Juan pudo haberse llamado "el anciano", ya que vivió más tiempo que los demás apóstoles y llegó a una edad avanzada. De hecho, San Jerónimo no tuvo ninguna duda sobre estas epístolas, como se puede ver cuando las cita en la carta 85 a Evagrio, comenzando con las palabras: *"Que resuene la trompeta evangélica, el hijo del trueno, a quien Jesús amó mucho, quien bebió los torrentes de doctrina del pecho del Salvador."*

## CAP. XIX: Sobre el Apocalipsis.

El Apocalipsis de Juan fue rechazado por los antiguos herejes marcionistas, como testifica Tertuliano en el libro 4 contra Marción, así como por los alogianos y los teodotianos, según Epifanio en las herejías 51 y 54. Entre los reformadores, Lutero en su prólogo expresa dudas sobre este libro, afirmando que encuentra problemático que el Apocalipsis declare bienaventurados a los que guardan las cosas escritas en él, cuando nadie puede entender lo que significan. En su antigua introducción al Nuevo Testamento, Lutero dice que no recibe el Apocalipsis como un libro profético ni apostólico, sino que lo considera similar al cuarto libro de Esdras. Brencio y Kemnitius siguen a Lutero en esta postura, mientras que los centuriadores de Magdeburgo, en cambio, se alinean con Calvino y defienden el Apocalipsis contra otros luteranos. Erasmo, en sus anotaciones finales al Apocalipsis, sugiere varias conjeturas para demostrar que este libro no es obra del apóstol Juan.

También hubo católicos antiguos que dudaron de la autoridad o autoría de este libro. Un cierto Cayo, antiguo autor, afirmaba que este libro era obra del hereje Cerinto, según Eusebio en el libro 3 de *Historia Eclesiástica*, capítulo 28. Dionisio de Alejandría, refutando la opinión de Cayo, afirma en el libro 7, capítulo 23 de Eusebio, que el libro es divino y canónico, aunque duda si fue escrito por el apóstol Juan o por otro Juan. San Jerónimo, en su carta a Dardano, testifica que los griegos dudaban del Apocalipsis, al igual que los latinos dudaban de la Epístola a los Hebreos.

Sin embargo, podemos probar fácilmente que el Apocalipsis es obra del apóstol Juan y que es un libro admirable y divinísimo. **Primero**, a través de los concilios; por ejemplo, en el Concilio de Ancira, hace más de 1200 años, en su último canon, se cita el Apocalipsis bajo el nombre de Juan; en el Concilio de Cartago III, canon 47, y en el Concilio Romano bajo el Papa Gelasio I, el Apocalipsis es enumerado entre los libros sagrados y canónicos. También en el

Concilio de Toledo IV, canon 16, se confirma la autenticidad del Apocalipsis como obra del apóstol Juan y como verdaderamente canónica y divina.

**Además**, esto se puede comprobar por los Padres griegos y latinos. Dionisio, en el capítulo 3 de *La Jerarquía Eclesiástica*, llama al Apocalipsis la visión arcana y mística del discípulo amado. Justino Mártir, en su *Diálogo con Trifón*, se refiere al Apocalipsis como obra del apóstol Juan, y lo ilustró con comentarios, según San Jerónimo en *De Viris Illustribus*, sobre Juan. Ireneo, en el libro 5, hacia el final, afirma que el Apocalipsis es obra del apóstol Juan, y que fue escrito casi en su época, al final del imperio de Domiciano. También elaboró comentarios sobre el Apocalipsis, según San Jerónimo. Los obispos griegos antiguos y muy doctos Teófilo de Antioquía, Melitón de Sardes y Dionisio de Alejandría, aceptaron el Apocalipsis como divinamente inspirado, según Eusebio en los libros 4, capítulos 24 y 26, y 7, capítulo 23. Clemente de Alejandría, en el libro 2 de *El Pedagogo*, capítulo 12, cita el Apocalipsis. Orígenes, en su homilía 7 sobre Josué y en el primer Salmo, atribuye el Apocalipsis al apóstol Juan, lo cual también hace Eusebio en su *Crónica* del año 96. Atanasio en su *Sinopsis*, Epifanio en las herejías 51 y 76, Crisóstomo en la homilía 3 sobre el Salmo 91, y Juan Damasceno en el libro 4, capítulo 18, reconocen el Apocalipsis como sagrado y obra de Juan. Por lo tanto, los griegos que, según San Jerónimo, no recibieron el Apocalipsis, debieron ser pocos y de poca importancia.

**Finalmente**, esto se prueba por el consenso común de los latinos. Tertuliano, en el libro 4 contra Marción, afirma que el Apocalipsis es obra del apóstol Juan. Cipriano, en *De Exhortatione Martyrii*, capítulos 3, 8, 10, 11 y 12, cita frecuentemente el Apocalipsis como parte de las Sagradas Escrituras. Hilario lo cita en el prefacio a los Salmos, y Ambrosio en su comentario sobre el Salmo 40 dice que el Apocalipsis es de Juan el Evangelista. San Agustín, en el tratado 36 sobre Juan, afirma que el Apocalipsis es del mismo Juan que

escribió el Evangelio, y en el libro 2 de *De Doctrina Christiana*, capítulo 8, lo cuenta entre los libros sagrados y divinos. Lo mismo hace el Papa Inocencio I en su epístola 3 a Exuperio, Rufino en su *Exposición del Símbolo* e Isidoro en el libro 6 de *Etimologías*, capítulo 1. San Jerónimo, no solo en su carta a Paulino sobre el estudio de las Escrituras, enseña que el Apocalipsis es de Juan, sino que afirma que esta es la opinión de todos los latinos en su carta a Dardano sobre la tierra prometida. Finalmente, Sulpicio Severo, en el libro 2 de *Historia Sagrada*, dice que algunos rechazan el Apocalipsis de manera necia o impía.

**En respuesta al argumento de Lutero**, que intenta demostrar que el Apocalipsis no tiene la misma autoridad que otros libros sagrados, porque en los capítulos primero y último del libro se dice: *"Bienaventurado el que guarda las palabras de la profecía de este libro,"* aunque nadie sabe qué significa esta profecía, **RESPONDO**: Aunque muchas profecías en este libro son extremadamente oscuras, hay también muchos mandamientos de vida clarísimos, como la constancia en las persecuciones, el odio a los herejes, la huida de los falsos profetas, etc. El argumento y objetivo de todo el libro no es otro que exhortarnos a la perseverancia y paciencia en tiempos de persecución, lo cual es un asunto muy claro y evidente.

Veamos también lo que añade Erasmo. Él objeta, **PRIMERO**, que algunos autores no mencionan este libro, como Doroteo y Anastasio, y que algunos dudaron si era obra del apóstol Juan, como Dionisio y Eusebio. **SEGUNDO**, que el autor repite constantemente su nombre diciendo: *"Yo, Juan, yo, Juan,"* como si estuviera escribiendo un documento legal y no un libro, mientras que en su Evangelio Juan no menciona su nombre en absoluto. **FINALMENTE**, que en los códices griegos el título no es "Apocalipsis de Juan el Apóstol", sino "Apocalipsis de Juan el Teólogo."

Pero estas objeciones son muy débiles. Para cada uno de los autores que no mencionaron este libro o que dudaron de su autoría, hemos citado cuatro concilios y numerosos Padres que consistentemente

atribuyen este libro al apóstol Juan. Aunque Eusebio, a quien Erasmo enumera entre los que dudaron, declara claramente en su *Crónica* que nunca tuvo ninguna duda sobre el autor o la autoridad de este libro. **En la segunda objeción**, lamentamos justamente la falta de modestia de Erasmo, quien se atreve a acusar de arrogancia al autor de este libro, que la Iglesia siempre ha venerado como sagrado. Tampoco es cierto que la frase "Yo, Juan" se repita con tanta frecuencia en este libro; solo se encuentra tres veces en todo el libro. Además, no es inusual que los profetas repitan su nombre frecuentemente; Daniel, por ejemplo, dice "Yo, Daniel" al menos ocho veces. **Finalmente**, el hecho de que el autor del Apocalipsis sea llamado "Juan el Teólogo" no contradice nuestra posición. No hay otro Juan conocido con el título de "Teólogo" excepto el apóstol y evangelista Juan, y con razón. Como señala San Agustín en el tratado 36 sobre Juan, Juan es comparado con un águila voladora, mientras que los otros evangelistas son comparados con animales que caminan sobre la tierra, porque los otros escribieron principalmente sobre la humanidad de Cristo, mientras que Juan escribió principalmente sobre su divinidad. Por esta razón, Dionisio Areopagita en su epístola al apóstol Juan lo saluda como "Teólogo y apóstol", y Atanasio en su *Sinopsis* y otros escritores antiguos también lo llaman "Teólogo".

## CAP. XX: Sobre los libros Apócrifos.

Después de haber explicado el canon de los libros sagrados y haber defendido, en la brevedad que permite este trabajo, su autenticidad frente a los argumentos de los adversarios, queda hablar brevemente sobre aquellos libros que, aunque algunos los consideren canónicos, en realidad son llamados con justicia y razón no canónicos, sino apócrifos.

El término "apócrifo" proviene del griego y significa algo oculto o secreto, ya que **ἀποκρύπτειν** significa "ocultar" y **ἀποκρυφὴ** significa "escondite". Sin embargo, los escritores eclesiásticos no siempre utilizan esta palabra de la misma manera. A veces llaman Escrituras apócrifas a aquellas de las que no se tiene certeza si son canónicas y divinas, aunque se sabe con seguridad que no contienen errores. Así lo expresa San Jerónimo en el prólogo *Galeato*, donde dice que todos los libros que no están en el canon deben ser considerados apócrifos. Sin embargo, otras veces, llaman apócrifos a los libros que contienen errores mezclados con la verdad. De esta manera, Orígenes utiliza esta palabra en la homilía 1 sobre el Cantar de los Cantares; San Jerónimo, en su carta a Leta sobre la educación de su hija, y San Agustín, en el libro 15 de *La Ciudad de Dios*, capítulo 23. Siguiendo esta definición, el Papa Gelasio, en su decreto sobre los libros eclesiásticos, llama apócrifos a aquellos libros que fueron publicados por autores heréticos o al menos sospechosos.

En cuanto a lo que dice la *Glosa Ordinaria* en el canon *Sancta Romana*, distinción 15, de que se llaman apócrifos aquellos libros cuyo autor es desconocido, esto no es probable: de ser así, muchos libros sagrados serían apócrifos, como el libro de los Jueces, Rut, Job, el primero de los Macabeos y muchos otros cuyos autores se desconocen, lo cual contradice el uso común de la Iglesia. ¿Quién ha oído jamás que un libro canónico sea considerado apócrifo?

Se enumeran muchos libros apócrifos en el decreto de Gelasio, como se encuentra en la distinción 15 del canon *Sancta Romana*, en la carta 3 del Papa Inocencio I, en la *Sinopsis* de Atanasio y en el libro 3 de *Historia Eclesiástica* de Eusebio, capítulo 25, aunque en su mayoría ya no existen. Los que sí existen son: la *Oración del Rey Manasés*, que suele anexarse a los libros de Crónicas. Este texto puede ser llamado apócrifo o, al menos, no canónico, porque no es parte de ningún libro sagrado, no se menciona explícitamente en ningún canon por parte de un concilio, papa o padre de la Iglesia citados anteriormente, y no se encuentra en el texto hebreo o griego, sino solo en la edición latina. También es apócrifo el Salmo 151 atribuido a David, mencionado por Atanasio en su *Sinopsis* y encontrado en los salterios griegos. Llamo apócrifo a este salmo porque el Concilio de Laodicea, en su canon 59, el Concilio Romano bajo Gelasio y el Concilio de Trento, en su sesión 4, establecen que el número canónico de salmos es de 150.

**Además**, es apócrifo el apéndice del libro de Job, que solo se encuentra en los códices griegos. El Concilio de Trento, en su sesión 4, determinó que solo se consideran canónicos aquellos libros que se encuentran en la edición latina de la Vulgata. Además, San Jerónimo en sus *Cuestiones sobre el Génesis* muestra que es falso lo que se dice en ese apéndice, que Job era de la descendencia de Esaú, cuando en realidad era de la descendencia de Hus, quien era hijo de Nacor, el hermano de Abraham, como se dice en Génesis 22. Además, ese apéndice se basa principalmente en la autoridad del capítulo 36 del libro del Génesis, donde se menciona a Jobab entre los descendientes de Esaú, pero los nombres **איוב** (Job) y **יובב** (Jobab) en Génesis 36 son muy diferentes. También parece apócrifa la introducción que precede a las Lamentaciones de Jeremías, pues no se encuentra en los códices hebreos ni en todos los latinos, y no es mencionada por los comentaristas.

Igualmente, debe considerarse apócrifo el libro de Hermes, titulado *El Pastor*. Aunque Orígenes en su comentario a la epístola a los

Romanos consideraba que este libro estaba inspirado por Dios, y aunque Tertuliano en su *De Oratione*, Ireneo en el libro 4, capítulo 37, Clemente de Alejandría en el libro 6 de *Stromata*, Atanasio en el libro *De Decretis Synodi Nicaenae*, Casiano en *Collationes*, 13, capítulo 12, y otros lo citaron y consideraron útil, como lo hicieron Eusebio en el libro 3, capítulo 3 de *Historia Eclesiástica*, Rufino en su *Exposición del Símbolo*, y San Jerónimo en su *De Viris Illustribus* sobre Hermes, sin embargo, nunca fue incluido en el canon por ningún sínodo y fue rechazado explícitamente del canon por Gelasio en su decreto sobre los libros eclesiásticos, por Atanasio en su *Sinopsis*, y por Teodoreto en el libro 1, capítulo 18 de su *Historia*, donde se menciona que los arrianos, al citar este libro, recurrían a un texto no canónico.

Finalmente, son apócrifos el tercer y cuarto libro de los Macabeos, así como el tercer y cuarto libro de Esdras. En cuanto al cuarto libro de los Macabeos, la cuestión es clara, ya que solo es mencionado por Atanasio en su *Sinopsis* y es excluido del canon por él mismo. El cuarto libro de Esdras es citado por Ambrosio en su libro *De Bono Mortis*, en el libro 2 sobre Lucas, y en la carta 21 a Horaciano; sin embargo, sin duda no es canónico, ya que no es incluido en ningún canon por ningún concilio, no se encuentra ni en hebreo ni en griego, y contiene en el capítulo 6 algunas fabulosas historias sobre el pez Enoc y Leviatán, que los mares no podían capturar, lo cual son sueños de los rabinos talmudistas. Por lo tanto, es sorprendente que Genebrardo haya tenido la idea de considerar este libro como parte del canon en su *Cronología*, página 90.

Respecto al tercer libro de los Macabeos, la dificultad es mayor, ya que Clemente en los *Cánones de los Apóstoles*, canon 84, incluye tres libros de los Macabeos en el canon. También existe una dificultad similar con el tercer libro de Esdras, ya que en los códices griegos, este es el libro conocido como el primer libro de Esdras, mientras que los que nosotros llamamos primero y segundo son conocidos en griego como el segundo libro de Esdras. Por lo tanto,

es probable que los antiguos concilios y padres, cuando mencionan dos libros de Esdras en el canon, se refieran a los tres que conocemos bajo el nombre de dos libros, siguiendo la versión de los Setenta, en la cual nuestros dos libros de Esdras se llaman tres.

Además, el tercer libro de Esdras es citado por Atanasio en la *Oración 3 contra los arrianos*, por Agustín en el libro 18 de *La Ciudad de Dios*, capítulo 36, por Clemente de Alejandría en el libro 1 de *Stromata*, por el autor de la *Obra Incompleta* en la homilía 1 sobre Mateo, y por San Cipriano en su carta a Pompeyo.

**En cuanto a la primera dificultad**, parece probable que el canon mencionado no sea de Clemente. Primero, el Papa Zeferino, el XV después de Pedro, en la epístola 1, afirma que solo había setenta cánones de los Apóstoles, mientras que este es el octogésimo cuarto. Ciertamente, Zeferino conocía mejor el número de los cánones de los Apóstoles que cualquier autor posterior. Por lo tanto, con razón Gelasio, en la distinción 15 del canon *Sancta Romana*, consideró apócrifos los cánones de los Apóstoles, probablemente debido a que algunos habían sido corrompidos o añadidos por herejes. Además, el hecho de que en los cánones atribuidos al sexto sínodo, en el canon segundo, se aprueben 85 cánones de los Apóstoles, no es relevante, ya que esos cánones no pertenecen al verdadero sexto sínodo, sino a un concilio posterior, que el Papa Sergio, que estaba en ese momento en la sede papal, no solo no aprobó, sino que también reprobó, como señala Beda en su libro *De Sex Aetatibus*, en Justino.

En segundo lugar, en el canon 84 se enumeran los libros canónicos y se omiten algunos que son indiscutiblemente canónicos, como los libros de Esdras, Tobías, Judit, Sabiduría, Eclesiástico y Apocalipsis, lo cual es un asunto de gran importancia. La Iglesia, después de los Apóstoles, no aprendió de otra fuente que no fuera la tradición apostólica qué libros son canónicos y cuáles no. Además, Clemente, como testifican Ireneo en el libro 3, capítulo 3 y Eusebio en el libro 5 de *Historia Eclesiástica*, capítulo 6, se mantuvo firmemente en las tradiciones apostólicas, ya que convivió durante

mucho tiempo con los apóstoles Pedro y Pablo. Por lo tanto, los libros que Clemente no incluyó en el canon no parecen ser absolutamente canónicos. Por consiguiente, o los libros de Esdras, Tobías, Judit y Apocalipsis no son canónicos, o ese decreto no es de Clemente. El argumento de que la omisión del Apocalipsis por parte de Clemente se debe a que aún no había sido escrito en su tiempo, no es convincente. Juan escribió el Apocalipsis hacia el final del reinado de Domiciano, como enseña Ireneo en el libro 5, al final; mientras que Clemente murió en el año 3 del reinado de Trajano, como enseña Jerónimo en su libro *De Viris Illustribus*. Por lo tanto, es posible que Clemente haya visto el Apocalipsis.

Además, ¿no se menciona el Evangelio de Juan en ese mismo canon 84? Sin embargo, muchos autores serios testifican que el Apocalipsis fue escrito antes que el Evangelio de Juan. Eusebio, en el libro 3 de *Historia Eclesiástica*, capítulo 24, dice: *"Se dice que Juan predicó el Evangelio hasta casi el final de su vida, sin ningún indicio de escritura."* Atanasio, en la *Sinopsis*, dice: *"El Evangelio según Juan fue predicado por el apóstol Juan mientras estaba exiliado en la isla de Patmos, y luego fue enriquecido por él en Éfeso."* Epifanio, en la herejía 51, que es la de los alogianos, escribe explícitamente que el Evangelio fue publicado por Juan después de sus 90 años de vida y después de su regreso de Patmos.

Teofilacto, Eutimio, Beda y Ruperto, en el prefacio de sus comentarios sobre Juan, enseñan con consenso común que el Evangelio de Juan fue escrito y publicado en Patmos o después de su regreso de allí. Esto no contradice lo que escribe Dionisio Areopagita en su epístola a Juan, quien estaba en el exilio, llamándolo el Sol del Evangelio y su celestial Teología, no por ninguna escritura que existiera en ese momento bajo el nombre de Juan, sino por su predicación divina y admirable.

**Además**, en ese mismo canon 84 se incluyen entre los libros sagrados no solo el tercer libro de los Macabeos, sino también dos epístolas de Clemente y las *Constituciones Apostólicas* de Clemente:

sin embargo, la Iglesia nunca ha reconocido estos libros como sagrados. Si ese canon realmente perteneciera a Clemente, la Iglesia no podría omitir estos libros sin gran temeridad, ya que Clemente era sumo pontífice, y él mismo, o más probablemente, los Apóstoles, redactaron las leyes apostólicas que Clemente transmitió por escrito; y no es lícito para la Iglesia rechazar las leyes apostólicas o pontificias, salvo aquellas que, al servir más al tiempo que a la verdad de los dogmas, han sido claramente derogadas, como es el caso de la ley sobre no comer sangre ni carne sofocada.

**Respecto a la segunda dificultad**, aunque en los códices griegos dos libros de Esdras corresponden a nuestros tres, no se sigue que los antiguos concilios y padres que mencionan dos libros de Esdras en el canon entiendan por dos libros los tres que conocemos. Primero, muchos de los antiguos, como Melitón, Epifanio, Hilario, Jerónimo y Rufino, al exponer el canon del Antiguo Testamento, siguieron claramente a los hebreos, no a los griegos, y los hebreos no incluyen el tercer libro de Esdras. Además, nada de este tercer libro se lee jamás en los oficios eclesiásticos, lo cual es una señal de que desde hace mucho tiempo no se ha considerado parte de las Sagradas Escrituras. Además, Gelasio, en el Concilio Romano de los 70 obispos, solo incluyó un libro de Esdras en el canon, lo cual claramente se refiere a nuestros dos libros, que, como testifica Jerónimo en su prefacio a Esdras, se contenían en un solo volumen. Así, Gelasio rechazó expresamente el primer libro de Esdras que aparece en los textos griegos.

Finalmente, San Jerónimo en su prefacio a Esdras claramente indica que el tercer y cuarto libro de Esdras no solo no se encuentran entre los hebreos, sino ni siquiera entre los Setenta. Por lo tanto, aunque algunos códices griegos tuvieran tres volúmenes de Esdras en dos libros, los códices más correctos no los tenían. Por otro lado, los antiguos Padres a veces usaban testimonios tomados de este libro, el cual reconocemos como útil, pero lo hacen raramente y nunca lo llaman sagrado o divino.

# LIBRO SEGUNDO Sobre las ediciones: Hebrea, Caldea, Griega, Latina, y vulgares.

## CAP. I: Se demuestra que la edición hebrea de Moisés y los profetas nunca se ha perdido.

Ya discutimos en el libro anterior sobre los libros sagrados en sí mismos, para defender su número y autoridad frente a las calumnias de los herejes. Ahora sigue que hablemos brevemente sobre las varias ediciones de esos mismos libros, es decir, la hebrea, caldea, griega, latina, alemana, francesa y otras semejantes que se llaman vulgares. Porque de poco serviría no ignorar el número de los libros divinos si no sabemos a cuál edición, entre las muchas que existen, se debe atribuir autoridad.

Para comenzar, entonces, con la edición hebrea, hay dos cuestiones que deben ser discutidas. Una es si esa misma Escritura, la cual fue compuesta por Moisés y los profetas, ha llegado hasta nosotros. La otra es si esa Escritura, contenida en los códices hebreos, ha sido tan corrompida y deformada por el malicioso estudio de los judíos, que no merece ninguna autoridad en la Iglesia.

Sobre la primera cuestión, hay dos opiniones. Una es la de aquellos que enseñan que toda la Escritura sagrada se perdió en el tiempo de la cautividad babilónica, cuando la ciudad fue destruida y el templo fue incendiado, y luego fue restaurada por Esdras, quien, asistido por el Espíritu Santo, reprodujo todo tal como era antes. Así parece pensar Basilio en su epístola a Quilón:

"Este es el campo," dice, "donde, retirado, Esdras vomitó todos los libros divinos por mandato de Dios." Así habla él. Algunos añaden en el mismo sentido a Ireneo, Tertuliano y Clemente de Alejandría, aunque no enseñan esto abiertamente.

Esta opinión nos parece improbable. No se basa en otro fundamento que el testimonio de un libro apócrifo, es decir, el cuarto libro de

Esdras, capítulo 14, donde en palabras explícitas se dice que Esdras, durante cuarenta días completos, inspirado por el Espíritu divino, dictó a cinco hombres que registraron rápidamente lo que él decía, y de esta manera toda la Escritura, que había perecido completamente, fue restaurada. Pero este libro no solo es apócrifo y nunca fue aceptado por la Iglesia Católica, sino que también, en muchos lugares, huele a fábulas judías, y en este mismo capítulo 14 habla de ciertos libros ocultos y más perfectos de la misma manera que los talmudistas hablan de su Cábala. Por lo tanto, el testimonio de este libro más bien quita credibilidad a esta opinión que la fortalece. Y de los libros canónicos no se extrae nada semejante.

Lo que algunos dicen que se puede deducir del libro 2 de Esdras, capítulo 8, está tan lejos de ser cierto que más bien se deduce lo contrario. Pues tenemos el siguiente texto:

"Dijeron a Esdras los escribas que trajera el libro de la ley de Moisés: Esdras, entonces, lo trajo, etc." No dijeron que lo escribiera de nuevo, sino que lo trajera, porque sabían que aún existía. Además, aunque la Escritura que se guardaba públicamente en el templo hubiera sido incendiada y destruida, es increíble que no hubiera también algunos ejemplares, o al menos partes de ellos, en posesión de personas privadas, especialmente de Ezequiel, Daniel, Jeremías, Ageo, Zacarías, Mardoqueo y el propio Esdras, quienes vivían entonces y, sin duda, tenían cuidado de la ley del Señor.

Por lo tanto, la otra opinión es que Esdras fue ciertamente el restaurador de los libros sagrados, no dictando todo de nuevo, sino recogiendo y ordenando las Escrituras en un solo cuerpo, cuyas partes encontró en varios lugares, y también corrigiendo lo que había sido corrompido por la negligencia de los escribas, ya que durante todo el tiempo de la cautividad, la ley fue descuidadamente preservada, dado que los judíos no tenían templo ni tabernáculo.

Así parece haberlo pensado autores muy respetados. Pues Crisóstomo, en la homilía 8 sobre la epístola a los Hebreos, enseña

que Esdras recompuso la Escritura a partir de los restos que quedaban de ella. Hilario, en su prefacio a los Salmos, dice que Esdras reunió todos los Salmos y de ellos hizo un solo libro. Teodoreto, en su prefacio a los Salmos, dice que la Escritura antigua, corrompida durante el tiempo de la cautividad, fue restaurada por Esdras. Lo mismo parece significar Ireneo en el libro 3, capítulo 25, Tertuliano en el libro sobre el hábito de las mujeres, y Clemente en el libro 1 de los Stromata. Pues dicen que Esdras revisó y restauró todos los libros del Antiguo Testamento, pero no añaden que lo hiciera de memoria, ni mencionan esa historia que se encuentra en el cuarto libro de Esdras.

San Jerónimo, en el prólogo Galeato, dice que Esdras inventó nuevas letras hebreas, dejando las antiguas a los samaritanos, y que entregó las nuevas a los judíos, las mismas que usamos ahora. Porque, como el mismo Jerónimo testifica en el capítulo 9 de Ezequiel, la última letra del alfabeto hebreo antiguo era similar a la "T" de los griegos y tenía la figura de la cruz, ya que el fin de la ley es Cristo crucificado. Ahora, la última letra del alfabeto parece no tener semejanza alguna con la cruz. Por lo tanto, sin duda, tenemos nuevas letras.

Sobre una nueva edición de los libros sagrados hecha por Esdras, Jerónimo no dice nada, aunque ese hubiera sido un lugar perfecto para mencionarlo.

Finalmente, si Esdras hubiera dictado nuevamente los libros sagrados, es verosímil que lo hubiera hecho no en lengua hebrea, sino en caldea o en una mezcla de hebreo y caldeo, que era la lengua en uso en ese tiempo, y con la cual vemos que están escritos los libros de Esdras y Daniel; pero es seguro que los libros sagrados, excepto estos de Esdras y Daniel, están escritos en lengua hebrea, la misma que hablaron Adán, Eva y todos los patriarcas. Esto se deduce claramente de la etimología de los nombres propios, que a menudo no se encuentra en ninguna otra lengua.

Y para dar algunos ejemplos de los muchos que hay, dijo Adán sobre su esposa recién creada:

"Esta será llamada ‘virago,’ en hebreo אשה (ishá), porque fue tomada del hombre, que en hebreo se dice איש (ish)." Génesis 2. Pero en ninguna otra lengua, hombre y mujer tienen tal semejanza de nombre. Pues en la lengua caldea, que es afín al hebreo, hombre se dice בעל (ba‘al) y mujer איתתא (ittatá), que no tienen ni una sola letra en común. De igual manera, en griego, ἀνὴρ (anér) y γυνὴ (gyné), y en latín, vir y mulier, no tienen semejanza alguna entre las letras. O Adán no dijo esas palabras que hemos citado, y entonces el eximio de los profetas mentirá; o es necesario confesar que los libros divinos fueron escritos en la lengua que usaron los primeros seres humanos. Algo semejante ocurre con lo que se dice en las Escrituras sobre el origen del nombre de Eva, Caín, Abel, Set, Noé, Faleg, Abraham, Isaac, Jacob y todos sus hijos, así como también de montañas, ríos, ciudades y muchas otras cosas, ya que en la lengua hebrea siempre se encuentran esas alusiones de palabras semejantes; en otras lenguas, o nunca o rara vez.

Finalmente, la lengua hebrea, en la cual vemos que están escritos los libros sagrados, es atestiguada como la más antigua, e incluso la primera de todas las lenguas, tanto por su brevedad y simplicidad, como por la autoridad de los hombres más doctos. Véase a Eusebio en el libro 10 de la Preparación Evangélica, capítulo 2; Ambrosio en el capítulo tercero a los Filipenses; Jerónimo en su epístola a Dámaso sobre la visión de Isaías; y Agustín en el libro 16 de la Ciudad de Dios, capítulo 11. Y no se opone a esto lo que dice Agustín en el libro 16 de la Ciudad de Dios, en el último capítulo, que la lengua hebrea fue inventada después de los tiempos de Noé. Pues Agustín no quiso indicar que esa lengua no existiera antes, sino solo que entonces comenzó a ser llamada lengua hebrea. Porque, como explica correctamente Eucherio en el capítulo 11 del Génesis, antes de la división de las lenguas, la lengua hebrea era común a todos los hombres, y por eso no tenía un nombre específico. Pero en

el tiempo de Heber, cuando comenzaron a existir muchas lenguas, esa lengua común, para distinguirla de las otras, fue llamada hebrea, porque permaneció en la casa de Heber, de donde los hebreos tomaron su nombre.

Por lo tanto, puesto que está claro que los libros de Esdras están llenos de palabras caldeas, pero los libros de la ley y los profetas están escritos en un idioma hebreo puro, también debe estar claro que poseemos los libros de la ley y los profetas no escritos por Esdras, sino por Moisés y los antiguos profetas.

## CAP. II: Si la edición hebrea está corrompida.

Ahora sigue la segunda cuestión: si la edición hebrea está íntegra o si está corrompida y viciada. En primer lugar, los herejes de nuestro tiempo, por su odio a la edición Vulgata, otorgan demasiada importancia a la edición hebrea. Pues Calvino, en su antídoto contra el Concilio de Trento, así como Kemnitius en su examen del mismo Concilio, y Georgius Maior en su prefacio a los Salmos, quieren que todo sea examinado y corregido según el texto hebreo, al cual no pocas veces llaman "la fuente más pura".

Esta opinión es abiertamente falsa. En primer lugar, Calvino, en el capítulo sexto de sus Instituciones, §. 11, afirma que debe leerse en Isaías 9: "Y será llamado admirable, etc.", pero el texto hebreo actualmente no tiene "será llamado" (יקרא), sino "llamará" (יקרא). Y Calvino no ignoraba que en este caso la edición Vulgata era mejor que la hebrea. Pues dice: "No hay razón para que los judíos ladraran y alteraran la lectura: este es el nombre con el que Dios lo llamará, fuerte, padre del siglo venidero, y finalmente dejarán al hijo solo el título de príncipe de paz. Pues ¿qué sentido tendrían aquí tantos epítetos para Dios?" Por tanto, por la propia confesión de Calvino, aquella fuente, que en todas partes quería hacer parecer pura, fluye turbia en algunas partes. Del mismo modo, en Jeremías 23, Calvino también quiere que se lea: "Y este es el nombre con el que lo llamarán: el Señor, nuestra justicia." Pero la fuente hebrea tiene constantemente "llamará" (יקראו), no "llamarán" (יקראוהו).

Además, en el Salmo 21, ningún cristiano no lee: "Perforaron mis manos y mis pies", pero los textos hebreos leen "como león" (כארי), no "perforaron", lo cual se dice כוו. También, en el Salmo 18, los códices hebreos leen: "Por toda la tierra salió קום", es decir, "su línea" o "su cuerda", mientras que los Setenta tradujeron φθόγγος αὐτῶν ("su sonido"), y su versión fue aprobada por San Pablo en Romanos 10, donde cita este Salmo. ¿Y qué diremos de que Jerónimo, al pie de la letra, tradujo del hebreo "salió su sonido"? Por

lo que necesariamente hay que culpar a Pablo y a Jerónimo, o admitir que la fuente aquí no es pura. Sin embargo, es verosímil que debería leerse קולם, ya que añadiendo una sola letra, קום se convierte en קולם. Además, a veces faltan oraciones enteras en el hebreo, mientras que no faltan ni en la versión de los Setenta ni en la traducción de Jerónimo. Un ejemplo lo tenemos en Éxodo 2, donde falta todo el pasaje: "También engendró otro, y llamó su nombre Eliezer, diciendo: El Dios de mi padre me ayudó y me libró de la mano del faraón."

Así pues, dejando de lado a los que atribuyen falsamente demasiada pureza a la fuente hebrea, también debemos enfrentarnos a otros que, aunque movidos por un buen celo, no sé si según el conocimiento, insisten en que los judíos, por odio a la fe cristiana, han corrompido y deformado deliberadamente muchos pasajes de las Escrituras. Así lo enseña Jacobo, obispo de Christópolis, en su prefacio a los Salmos, y Canus en el libro 2, capítulo 13 de *De locis theologicis*.

Sin embargo, contra esta opinión se levantan argumentos muy serios. El **PRIMER** es el de Orígenes en el libro 8 sobre Isaías, como lo refiere Jerónimo en el capítulo 6 de Isaías, y Jerónimo mismo allí, quien razona de esta manera: Si los hebreos alguna vez corrompieron las Escrituras, o lo hicieron antes de la venida de Cristo o después. Si fue antes, ¿por qué Cristo y los apóstoles nunca los reprendieron por un crimen tan grave, especialmente cuando no dejaron de mencionar cosas menores? Por lo tanto, el Señor dice en Juan 5: "Escudriñad las Escrituras", y en Mateo 23: "En la cátedra de Moisés se sientan los escribas y fariseos; así que todo lo que os digan que guardéis, guardadlo y hacedlo." ¿Quién creería que Cristo invitó a la gente a leer Escrituras corrompidas sin ninguna advertencia? ¿O que enviaría a los hombres a escuchar y seguir a quienes corrompían las Escrituras?

Si esto hubiera sucedido después de la venida de Cristo, ¿cómo es que los testimonios citados por Cristo y los apóstoles se encuentran

casi todos ahora en Moisés y los profetas tal como ellos los citaron? ¿Acaso los citaron con la previsión de que los judíos los corromperían después? Por tanto, si ni antes ni después de la venida del Salvador las sagradas escrituras fueron alteradas por los hebreos, entonces necesariamente nunca lo fueron. Este es el argumento de Jerónimo y Orígenes.

El **SEGUNDO** argumento es el de San Agustín en el libro 15 de *La Ciudad de Dios*, capítulo 13, donde demuestra que no parece en modo alguno creíble que los judíos quisieran eliminar la verdad de sus códices para restar autoridad a los nuestros, y que incluso si lo hubieran querido, no es verosímil que lo hubieran podido hacer. Pero escuchemos sus palabras: "Si pregunto," dice, "qué es más creíble: que la nación judía, extendida por tan vastas regiones, pudo conspirar en un solo consejo para escribir tal mentira, y que, mientras quitaban autoridad a otros, se quitaban la verdad a sí mismos; o que setenta hombres, que también eran judíos, reunidos en un solo lugar, privaran a los gentiles de la verdad por envidia, y lo hicieran con un consejo compartido, ¿quién no verá qué es más fácil y creíble? Pero lejos de pensar que alguien prudente creerá que los judíos, por muy perversos y maliciosos que fueran, pudieron haber hecho tal cosa en tantos códices tan dispersos por todas partes, o que aquellos setenta hombres, famosos por su sabiduría, acordaran esto por envidia hacia los gentiles." Así habla Agustín.

**ALGUIEN PODRÁ DECIR** que la corrupción general de los códices hebreos ocurrió después de los tiempos de Agustín y Jerónimo, por lo que sus testimonios poco importan para la cuestión actual. Pero las razones de Agustín son válidas en todo tiempo. Además, si esa corrupción hubiera ocurrido después de los tiempos de aquellos padres, ¿qué causa podría darse para explicar por qué la interpretación de los Salmos de Jerónimo concuerda en todo con el texto hebreo actual? Y sin embargo, la principal queja es sobre la corrupción de los Salmos. ¿Acaso Jerónimo tradujo tal como los judíos planeaban falsificarlo después? Además, no se opone a esto el

pasaje del Salmo 22, donde Jerónimo traduce "perforaron". En el Masoret, que fue escrito después de los tiempos de Jerónimo, los rabinos indican que en el Salmo 22 debe escribirse כארו, no כארי, de lo cual se deduce claramente que ahora se lee כארי por un error de los escribas.

El **TERCER** argumento se puede tomar de la increíble reverencia que los judíos tienen hacia los libros sagrados. Escribe Filón en su libro sobre la salida de los hijos de Israel de Egipto, y también es citado por Eusebio en el libro 8, capítulo 2 de *Preparatio Evangelica*, que hasta su tiempo, durante un periodo de más de dos mil años, no se había cambiado ni una sola palabra de la ley de los hebreos, y que cualquier judío preferiría morir cien veces antes que permitir que la ley se cambiara en algo. Sobre la superstición de los judíos más recientes, que casi adoran la ley como una deidad, y si alguna vez cae al suelo, proclaman un ayuno público, véase a Juan Isaac en su respuesta a los libros de Lindano sobre el mejor modo de interpretar las Escrituras.

El **CUARTO** argumento es que si los judíos hubieran querido falsificar las Escrituras divinas por odio a los cristianos, sin duda habrían eliminado las principales profecías. Pero esto no lo hicieron en absoluto; pues aquellos pasajes en los que los textos hebreos difieren de los griegos y latinos, a menudo no tienen ninguna importancia en cuanto a la fe y la religión, y a menudo los códices hebreos molestan más a los propios judíos que los griegos o latinos. Ciertamente, en el Salmo 2, los latinos y griegos tienen: "Aprended disciplina, para que no se enoje el Señor." De lo cual no se puede deducir nada claro contra los judíos; pero en el texto hebreo dice: נשקו־בר ("Besen al Hijo, para que no se enoje"), es decir, mostrénle reverencia al Hijo de Dios, para que no se enoje, etc., lo cual es un testimonio invencible contra los judíos. También en Isaías 53, donde nosotros leemos: "Y nosotros lo tuvimos por leproso, herido de Dios y humillado." En el hebreo puede leerse: "herido de Dios y

humillado" (מכה אלהים ומענה), lo cual ciertamente causa un gran problema a los judíos, quienes no creen que el Cristo será Dios.

QUINTO y último argumento se deriva de la providencia, por la cual Dios siempre cuida de su Iglesia. Pues no es verosímil que Dios hubiera permitido que las palabras de tantos profetas ilustres resultaran ser generalmente falsas, especialmente cuando, para este fin, dispersó a los judíos por todo el mundo y quiso que ellos llevaran consigo los libros de la ley y los profetas, para que nuestros enemigos dieran testimonio de la verdad cristiana. Esto lo observó San Justino en su discurso exhortatorio, y San Agustín en el libro 18 de *La ciudad de Dios*, capítulo 46, y se deduce claramente del Salmo 58: "No los mates, para que no olviden mi pueblo; dispérselos con tu poder, etc.". Por eso, los judíos han sido dispersados llevando consigo los libros sagrados, de modo que cuando los paganos no creen en lo que decimos sobre Cristo, afirmando que son profecías inventadas por nosotros, los enviamos a nuestros enemigos, los judíos, quienes llevan consigo esas profecías.

PERO, por el contrario, objetan. PRIMERO, los testimonios de los Padres, como el de Justino en su diálogo con Trifón, Eusebio en el libro 4 de la *Historia eclesiástica*, capítulo 18, Orígenes en la homilía 12 sobre Jeremías, Crisóstomo en la homilía 5 sobre Mateo, y Jerónimo en la epístola 89 a Agustín, en el capítulo 5 de Miqueas y en el capítulo 3 de Gálatas, quienes sospechan que los judíos borraron ciertas cosas de los códices hebreos y corrompieron otras por odio hacia los cristianos. RESPONDO: Justino y Eusebio nunca escribieron que el texto hebreo fue corrompido por los hebreos, sino que mencionaron el texto griego de los Setenta. Las palabras de Justino en el diálogo con Trifón son estas:

Y, dice, quiero que sepáis que ellos han eliminado muchas y completas partes de esa traducción hecha por los ancianos que estuvieron con Ptolomeo, en las que claramente se muestra que este crucificado es Dios y hombre, y que fue declarado que colgaría en la cruz y moriría. Estas son las palabras de Justino. Y en ninguna otra

parte escribe sobre la corrupción del texto hebreo. Eusebio tampoco dice nada diferente, solo que Trifón fue convencido por Justino de que sus mayores habían quitado algunos capítulos de las Escrituras. Esto no debe entenderse de otra manera que como lo explicó el propio Justino en sus palabras.

ORÍGENES también habla claramente sobre la corrupción de la versión de los Setenta. Dice que en la versión de los Setenta los judíos eliminaron la palabra "Judá" en ese pasaje de Jeremías 17:

“El pecado de Judá está escrito con un estilete de hierro.” Y han colocado: “El pecado de ellos está escrito con un estilete de hierro.” Así es como habla Orígenes: Luego sigue otra profecía, que no sé por qué no se encuentra en los Setenta, pero que sí encontramos en las demás ediciones que coinciden con la lengua hebrea. Y más adelante: Los judíos, que falsificaron algunos ejemplares, también en este lugar, en lugar de “el pecado de Judá”, pusieron “el pecado de ellos”. De esta corrupción también hace mención Jerónimo en este pasaje de Jeremías.

Por su parte, CRISÓSTOMO habla de los traductores judíos, es decir, de Áquila, Símaco y Teodoción, quienes en sus traducciones del hebreo al griego incluyeron muchas cosas incorrectas por odio a la fe cristiana y en reprensión de los Setenta traductores. De estos mismos también habla San Jerónimo en su carta a Agustín, la número 11 entre las cartas de Agustín, donde dice que él quiso traducir los libros divinos del hebreo para restaurar aquello que los judíos habían omitido o corrompido. Sin embargo, el mismo JERÓNIMO en los comentarios citados duda, no lo afirma. Pero en los comentarios a Isaías, que escribió posteriormente, como se evidencia en el prefacio de los comentarios a Isaías y en el último libro de *De viris illustribus*, abiertamente se burla de aquellos que piensan que los códices hebreos fueron falsificados.

SEGUNDO, objetan la confesión de los judíos, quienes comúnmente afirman que muchos pasajes fueron modificados por algunos de sus

sabios en los libros sagrados, y llaman a esas modificaciones la corrección de los escribas:

תיקון סופרים (Tikun Sophrim, corrección de los escribas)
RESPONDO de dos maneras. Primero, tal vez no sea verdad que se haya hecho ninguna corrección en la Biblia por parte de los escribas. El origen de esta idea es el Talmud, que es un libro sumamente fabuloso. Por lo tanto, ni Epifanio ni Jerónimo, que son anteriores al libro del Talmud, jamás mencionaron este Tikun Sophrim.

Añado además, que si el Tikun Sophrim no es una fábula, no es una corrupción, sino una verdadera corrección, hecha no por cualquier escriba, sino por Esdras y otros santos profetas, quienes después del regreso del cautiverio repararon los libros sagrados. Los judíos afirman que ellos celebraron un concilio que llaman la Gran Sinagoga, porque participaron grandes hombres en él, y allí restauraron a su integridad los libros sagrados que durante el cautiverio fueron dispersados y corrompidos. Ciertamente, en nuestra edición vulgata estos pasajes están tal como los escribas los corrigieron: y San Jerónimo en sus comentarios a los profetas indica que leyó esos pasajes de la misma manera.

Dicen que en Génesis 18, donde ahora tenemos: “Abraham aún estaba delante del Señor”, antiguamente era: “El Señor aún estaba delante de Abraham”; pero los escribas cambiaron el lugar. Sin embargo, la edición Vulgata conserva la lectura anterior. Asimismo, en Números 11, donde ahora tenemos: “Hallaré gracia en tus ojos y no veré ברעתי (mi mal)”, dicen que es una corrección de los escribas, y que antes era ברעתך (tu mal). Pero la edición Vulgata lee de la primera manera.

Dicen también que en Oseas 9, antiguamente estaba escrito בשרי מהם (en mi carne de ellos); pero los escribas lo corrigieron a בשורי מהם (cuando me haya apartado de ellos). Sin embargo, la edición Vulgata tiene: “Cuando me haya apartado de ellos”; y así también lo lee San Jerónimo. TAMBIÉN dicen que en Habacuc 1, antes estaba: “¿No

eres tú desde el principio, Señor mi Dios, mi Santo, לא תמות (no morirás)?", pero los escribas lo corrigieron a לא נמות (no moriremos). Pero de esta última manera lo tiene la edición Vulgata, y así también lo lee San Jerónimo. También dicen que en Malaquías 1 estaba: "Y soplaste sobre אותי (me)"; pero los escribas lo corrigieron a אותו (sobre él). Ciertamente, la edición latina vulgata, junto con Jerónimo y los Setenta, no dice "me", sino "él" o "ella". Digo lo mismo de otras correcciones de los escribas, que fueron recopiladas por Procheto en el libro 1 de *La victoria contra los judíos*, y por Valentín Figuerola en el capítulo 3 de la primera parte de su libro contra los judíos.

De lo que resulta evidente que algunos, al creer que están combatiendo a los hebreos, en realidad están combatiendo a la Iglesia misma. Pues si esas correcciones de los escribas son corrupciones del texto hebreo, entonces claramente también la edición vulgata sería la más corrupta de todas: sin embargo, la Iglesia nos la ha transmitido como una versión auténtica.

TERCERO, objetan que en el Salmo 13 faltan ocho versículos en todos los códices hebreos impresos, a saber, estos:

"Sepulcro abierto es su garganta. Con sus lenguas actuaban engañosamente. Veneno de áspides hay debajo de sus labios. Su boca está llena de maldición y amargura. Sus pies son veloces para derramar sangre. Destrucción e infelicidad hay en sus caminos. Y el camino de la paz no conocieron. No hay temor de Dios delante de sus ojos."

Estos versículos son citados por el Apóstol en **Romanos 3** y se encuentran en la versión de los Setenta. Esto, sin embargo, no parece haber ocurrido por negligencia de los escribas, sino por pura malicia de los judíos, quienes quitaron estos versículos del hebreo para mostrar que nuestro Apóstol no citaba fielmente el testimonio del Salmo.

RESPONDE el Beato Jerónimo a esta objeción, que también se le había hecho anteriormente, en el prefacio del libro 16 de Isaías. Dice que estos versículos no pertenecen propiamente al Salmo 13, sino que fueron citados por el Apóstol a partir de varios lugares de la Escritura, y que luego fueron añadidos al Salterio por alguien más, a partir de lo que el Apóstol dijo. Pues el primero y segundo de estos versículos se encuentran en el Salmo 5, el tercero en el Salmo 139, el cuarto en el Salmo 9, el quinto, sexto y séptimo están en Isaías 59, y el último en el Salmo 35. Y añade Jerónimo que estos versículos no están en la interpretación de los Setenta, ni ningún autor griego quiso exponer estos versículos en sus comentarios. ORÍGENES, en los comentarios al capítulo 3 de la epístola a los Romanos, también dice que el Apóstol tomó estos versículos de varios lugares de la Escritura. Con estas palabras indica claramente que esos versículos no se encuentran ni en el texto hebreo ni en la interpretación de los Setenta.

Pero insisten y prueban que alguna vez estos versículos estuvieron en el hebreo, ya que ahora se encuentran en un códice antiquísimo en Inglaterra. RESPONDO que esos versículos del códice inglés son claramente añadidos. Pues no todas las palabras son hebreas, como esa palabra:

מזל (mazal, suerte); ni tampoco la construcción, especialmente en este versículo: אשר פיהם אלה ומרה מלא (cuyo boca está llena de maldición y amargura). Pues los hebreos no suelen colocar el verbo al final. Puedes encontrar más sobre este tema en el libro de notas sobre las varias lecturas de la edición vulgata de Francisco Lucas de Brujas.

DICES: si es así, ¿por qué la Iglesia permite que estos versículos estén en la edición vulgata? Es precisamente por esta razón, porque también forman parte de la Sagrada Escritura de alguna manera; y porque no podrían quitarse sin causar confusión y escándalo entre el pueblo, ya que han estado allí por mucho tiempo: de la misma manera que la Iglesia tolera algunos errores tipográficos.

FINALMENTE, Canus objeta que es evidente que los códices divinos fueron corrompidos por los hebreos, porque

en **Génesis 8** en hebreo se lee: "El cuervo salía y volvía", mientras que la edición vulgata, los Setenta, y todos los Padres leen: "No volvía." RESPONDO que en hebreo no se dice "y volvía", sino: ויצא יצוא ושוב (y salió yendo y viniendo) hasta que se secaron las aguas. Esto no significa que el cuervo regresara dentro del arca, sino que volaba alrededor del arca, yendo y viniendo, como suelen hacer las aves, y quizás también volviendo al techo del arca y luego yéndose, haciéndolo repetidamente hasta que las aguas se secaron. Esto concuerda bien con la afirmación de que "salía y no volvía", es decir, no volvía dentro del arca. Además, tampoco faltan códices latinos que digan "salía y volvía", como puede conocerse por las varias lecturas anotadas en las Biblias de Lovaina.

Por lo tanto, refutadas estas dos sentencias, queda la tercera, que considero la más verdadera, la cual es la de Dridón en el libro 2 de *De los dogmas eclesiásticos y las Escrituras*, capítulo 1, y la de otros, que enseñan que las Escrituras hebreas no fueron universalmente corrompidas por obra o malicia de los judíos. Sin embargo, tampoco son completamente íntegras y puras, sino que contienen algunos errores que en parte se infiltraron por la negligencia o ignorancia de los copistas, especialmente porque en el hebreo es fácil equivocarse debido a algunas letras muy similares, como son:

ב (bet) y כ (caf), ד (dálet) y ר (resh), ה (he) y ח (jet), ו (vav) y ז (zayin), ת (tav) y ז (zayin). En parte también por la ignorancia de los rabinos, quienes añadieron los puntos diacríticos. Pues dado que las palabras hebreas pueden leerse de diversas maneras si carecen de puntos, no es sorprendente que ellos mismos a veces se hayan desviado de la verdad al notar los puntos. También puede ser que, por un afecto incorrecto y odio hacia Cristo, a veces les haya parecido más aceptable la lectura que favorecía menos a los cristianos.

Sin embargo, estos errores no son de tal magnitud que comprometan la integridad de las Sagradas Escrituras en lo que concierne a la fe y las buenas costumbres. Pues la mayor parte de las discrepancias entre las diversas lecturas se encuentran en algunas palabras que cambian poco o nada el sentido. Y los errores que ocurrieron por la adición de los puntos diacríticos no afectan en absoluto a la verdad: los puntos fueron añadidos externamente y no cambian el texto. Por lo tanto, podemos, si lo deseamos, eliminar los puntos y leer de otra manera.

## CAP. III: De la edición caldea.

Los libros de Tobías y Judit, y en parte los libros de Esdras y Daniel, están escritos en lengua caldea. Además, toda la Escritura del Antiguo Testamento fue traducida parafrásticamente del hebreo al caldeo, y esta paráfrasis la llaman *Targum*. Se dice que el Pentateuco fue traducido por el rabino Aquila, quien en caldeo es llamado Onkelos. Los Profetas anteriores y posteriores, es decir, Josué, Jueces, y los libros de los Reyes; también Isaías, Jeremías y los demás profetas, fueron traducidos por el rabino Jonatán, hijo de Uziel. Los Salmos, Job, Rut, Ester y las obras de Salomón fueron traducidos por el rabino José el Ciego.

Estas traducciones parafrásticas tienen gran autoridad entre los hebreos, y por lo tanto también nos son útiles para convencer a los judíos. Sin embargo, la Iglesia no les concede tanta importancia, ni se puede basar en ellas un argumento firme. Pues, como bien dijo el cardenal Francisco Ximénez en el prefacio de las Biblias de Alcalá:

“Las paráfrasis caldeas, excepto la que es del Pentateuco, están mezcladas con fábulas judías y disparates talmúdicos.” Y quien quiera leer la paráfrasis de las Lamentaciones, el Cantar de los Cantares, Job, los Salmos y todos los profetas, comprobará que esto es verdad.

Ciertamente, el capítulo 53 de Isaías, donde el profeta habla claramente de la pasión de Cristo, es completamente tergiversado por la paráfrasis, aplicándola a las calamidades del pueblo judío. En la paráfrasis de los Cantares y las Lamentaciones se leen constantemente referencias al Talmud, al tercer templo, a dos Mesías, a la liberación del cautiverio de Tito y Vespasiano, y amenazas contra los cristianos y musulmanes, a quienes, como de costumbre, designan como Esaú e Ismael. Finalmente, hay muchas fábulas sobre el lamento de Dios, la ascensión de Moisés al cielo, las tablas de la ley esculpidas en el zafiro del trono divino, y otras historias del mismo tipo. Pero tampoco debe considerarse

completamente íntegra y sin corrupción la paráfrasis de Aquila sobre el Pentateuco. También tiene sus errores, aunque son menos numerosos y menos graves que los de las paráfrasis de Jonatán y José.

Para ofrecer algunos ejemplos tomados de los libros individuales:

En *Génesis* capítulo 4, versículo 23, donde el texto hebreo dice: כי איש הרגתי (pues maté a un hombre), y concuerdan el griego: ὅτι ἄνδρα ἀπέκτεινα (porque maté a un hombre), y el latín: *Porque maté a un hombre*, la paráfrasis caldea añade una negación: לא גבר קטילית (no maté a un hombre) y cambia el sentido al contrario. Asimismo, en *Génesis* capítulo 22, versículo 18; capítulo 26, versículo 4; y capítulo 28, versículo 14, el texto hebreo dice: *Bendecirán en tu simiente todas las naciones de la tierra*, y concuerdan el griego: ἐν τῷ σπέρματί σου (en tu simiente), y el latín: *En tu simiente*. El Apóstol Pablo, en **Gálatas 3**, señala que las promesas fueron hechas a Abraham y a su simiente, y que no se dice "y a las simientes", como si fueran muchos, sino "y a tu simiente", que es Cristo. Sin embargo, la paráfrasis caldea, en todos estos lugares, traduce en plural: *Bendecirán a través de tus hijos todas las naciones de la tierra*.

En *Éxodo* capítulo 12, versículo 44, donde leemos en el texto hebreo:

כל בן נכר (todo hijo de extranjero no comerá de él), y concuerdan el griego: πᾶς ἀλλογενὴς (todo extranjero), y el latín: *Todo extranjero*, la paráfrasis caldea, por odio hacia los neófitos, dice: כל־בר ישראל דאשתמד (todo hijo de Israel que se haya destruido). Así es como los judíos suelen llamar a quienes se convierten al cristianismo abandonando el judaísmo.

En *Levítico* capítulo 10, versículo 6, y capítulo 21, versículo 10, donde el texto hebreo dice:

ראשיכם אל תפרעו (no descubran sus cabezas), y concuerdan el griego y el latín, la paráfrasis caldea traduce lo contrario: לא תרבון פרוע (no aumentarán su cabello).

En el libro de *Números*, capítulo 21, versículo 19, se introduce una fábula sobre un pozo que los hebreos imaginan que descendió con los hijos de Israel hasta los torrentes, y que subía con ellos a las colinas, y que de las colinas volvía a descender a los valles. Y en el capítulo 28, versículo 9, donde el texto hebreo dice:

*El pueblo habitará solo*, es decir, no se mezclará con otras naciones, la paráfrasis caldea, siguiendo la costumbre judía, traduce: *He aquí, el pueblo poseerá el mundo en soledad*, pues ellos esperan que dominarán solos en el mundo.

Finalmente, en *Deuteronomio* capítulo 4, versículo 28, y capítulo 28, versículo 64, donde la Escritura hebrea, griega y latina predicen que los hebreos servirán a dioses ajenos, lo cual sabemos que se ha cumplido más de una vez, la paráfrasis caldea desvía este pecado de idolatría de los hebreos a las naciones. Traducen: *Servirán a los pueblos que sirven a los ídolos*.

Ahora, queda añadir algunas cosas sobre la edición siríaca.

## CAP. IV: De la edición siríaca.

Se deben decir tres cosas sobre la edición siríaca. PRIMERO, la diferencia entre la lengua siríaca y la caldea. SEGUNDO, qué libros sagrados están escritos en lengua siríaca. Y TERCERO, cuánta autoridad tiene esta edición.

En cuanto al PRIMERO, la lengua siríaca es como una hija de las lenguas hebrea y caldea. Pues los hebreos, que hasta la cautividad babilónica hablaban solo hebreo, es decir, su propia lengua:

[captura de página 95-96] cuando fueron llevados a Babilonia, comenzaron a olvidar su propia lengua y a aprender la ajena, es decir, la caldea. Sin embargo, como no podían pronunciarla perfectamente y siempre conservaban algo del hebreo, surgió una tercera lengua, mezclada de hebreo y caldeo. Esta es la lengua que los hebreos empezaron a usar como lengua vulgar y materna. Esta lengua fue llamada siríaca por la región en la que se usaba principalmente, o bien hierosolimitana, por la ciudad principal de los hebreos, de la misma manera que la lengua caldea, que toma su nombre de la región de Caldea, también se llamaba babilónica por la ciudad más importante de Caldea. Además, estas dos lenguas se distinguen por los caracteres, las conjugaciones de los verbos, los afijos, la notación de los puntos, el sonido de las vocales, los modismos y casi toda la estructura de la lengua, además de muchas palabras propias.

Respecto al SEGUNDO, es seguro que ningún libro del Antiguo Testamento fue escrito por su autor original en esta lengua, salvo quizás el primer libro de los Macabeos y el Eclesiástico, cuyos originales hebreos Jerónimo dice haber visto en el *Prólogo Galeato*; y lo mismo dice sobre el Eclesiástico en el prólogo de los *Proverbios*. Es creíble que estos libros fueron escritos en la lengua vulgar de los hebreos, es decir, en siríaco, aunque no existen actualmente en esa lengua, solo en griego. En cuanto a los demás

libros, es claro que fueron escritos por sus autores originales en hebreo, caldeo o griego.

En lo referente al Nuevo Testamento, hay mayor duda. Y es muy probable que el Evangelio de San Mateo y la Epístola a los Hebreos de San Pablo hayan sido escritos en siríaco. Esto lo prueban con argumentos muy convincentes Alberto Widmestadius, canciller del emperador Fernando, quien fue el primero en Europa en hacer imprimir el Nuevo Testamento en siríaco, y Guido Fabritius, autor de la traducción latina del Nuevo Testamento siríaco en las Biblias reales.

Estos argumentos no contradicen a los antiguos escritores, como Ireneo, Orígenes, Eusebio, Atanasio, Epifanio y Jerónimo, quienes afirman que estos libros, y especialmente el Evangelio de San Mateo, fueron escritos en hebreo. Pero hablan de la lengua hebrea que era la vulgar en tiempos de los apóstoles, tal como leemos en el Evangelio, donde se dice que algo fue dicho en hebreo, cuando en realidad fue en la lengua vulgar, es decir, en siríaco. Tal es el caso de **Juan 19**, donde se lee: "Salió al lugar llamado Calvario, en hebreo, *Gólgota*." Sobre estos términos, véase a San Jerónimo en su libro sobre los nombres hebreos, donde cuidadosamente señala todas las palabras que son siríacas, aunque los evangelistas dicen que son hebreas. Además de estos dos libros, todo el Nuevo Testamento fue traducido del griego al siríaco, y los propios siríacos creen que esta traducción fue realizada por San Marcos el Evangelista.

Si esto fuera cierto, no habría razón alguna para dudar de la autoridad de esta edición (para lo cual ahora pasamos al tercer punto). Sin embargo, me cuesta creer que San Marcos entregara a las iglesias de Siria y Egipto la edición siríaca de todo el Nuevo Testamento, y que de esta edición no haya absolutamente ninguna mención en los escritos de Clemente de Alejandría, Orígenes, Eusebio, Atanasio, Teófilo, Epifanio, Jerónimo, Cirilo, Teodoreto, Juan Damasceno y otros Padres, quienes fueron obispos o presbíteros en Siria o Egipto, y discutieron cuidadosamente sobre las

diversas ediciones de las Escrituras, o al menos dejaron escritos muchos documentos sobre las Escrituras sagradas para la posteridad.

Si la edición siríaca es posterior a la época de estos Padres, como yo firmemente creo, su autoridad no puede ser tan grande como para compararse justamente con la edición griega o latina. Sin mencionar que también hay algunas cosas en esa edición que no son muy del agrado de los hombres doctos y piadosos. Sin embargo, una de las ventajas notables de esta edición es que, en los títulos y secciones de los capítulos, se hace mención del ayuno, la veneración de la cruz, las oraciones por los difuntos, las vigilias, la memoria de los santos y otras cosas similares, las cuales los luteranos detestan como tradiciones del Papa de Roma. Así, esta misma edición demuestra claramente que los luteranos están en el error. Pero ya se ha dicho bastante sobre las ediciones caldea y siríaca para la brevedad de esta obra: ahora pasemos a la griega.

## CAP. V: Sobre las diversas ediciones griegas.

Se cuentan en total nueve ediciones griegas del Antiguo Testamento, sin contar aquella de la que habla Clemente de Alejandría en el libro 1 de *Stromata*, la cual, antes de que Alejandro Magno se apoderara del mundo, apareció de manera incierta en cuanto a su autor, y de la cual Platón y otros filósofos tomaron no pocos elementos. Pero como después fue reemplazada por la célebre traducción de los setenta ancianos, primero empezó a ser descuidada y luego incluso a perderse, hasta que con el tiempo apenas queda memoria de ella.

La PRIMERA de todas las ediciones que se suele enumerar es la que fue realizada por los setenta ancianos por orden de Ptolomeo Filadelfo, de la cual hablaremos más en el siguiente capítulo. Véase a Eusebio en el libro 6 de su *Historia Eclesiástica*, capítulo 13, a Atanasio en su *Sinopsis* y a Epifanio en su libro *De mensuris et ponderibus*, quienes enumeran las traducciones en orden.

La SEGUNDA traducción del Antiguo Testamento del hebreo al griego fue realizada por Aquila de Ponto, en el duodécimo año del emperador Adriano, como lo cuenta Epifanio en el lugar citado. Aquila fue primero pagano, luego cristiano, pero después fue expulsado de la Iglesia por su afición a la astrología judiciaria, y se unió a los judíos. Y dado que interpretó las Escrituras en esa última etapa de su vida, se cree que no actuó con total buena fe en su obra.

La TERCERA traducción fue realizada durante el reinado de Cómodo por Teodoción, quien, aunque era un hereje marcionita que se convirtió en prosélito de los judíos, según testimonio de Epifanio, utilizó más fidelidad en su interpretación que otros como él. Por esta razón, la Iglesia siempre ha leído el libro de Daniel según la interpretación de Teodoción, como lo atestigua Jerónimo en el prefacio de Daniel.

La CUARTA edición es la de Símaco, quien tradujo los libros sagrados del hebreo al griego en tiempos del emperador Severo. Sin

embargo, no sé por qué error, cuando Atanasio y Epifanio afirman claramente que Símaco interpretó las Escrituras bajo Severo y Teodoción bajo Cómodo, y que no puede haber duda de que Cómodo precedió a Severo, los mismos autores colocan a Símaco antes y a Teodoción después.

En cuanto a Símaco, según Eusebio fue originalmente ebionita, aunque según Atanasio y Epifanio era samaritano. Y como no pudo obtener el liderazgo entre su gente, se unió a los judíos y se sometió a una segunda circuncisión. Epifanio señala de paso que no debe sorprender que Símaco pudiera haber sido circuncidado dos veces, pues los judíos, con la ayuda de la medicina y ciertos instrumentos, solían volver a inducir el prepucio cortado o retraerlo, y esto es lo que el Apóstol dice en **1 Corintios 7: "Quien fue llamado estando circuncidado, no atraiga el prepucio"** (μὴ ἐπισπάσθω, es decir, que no se retraiga).

La QUINTA edición griega, sin nombre de autor, fue encontrada en algunas tinajas cerca de la ciudad de Jericó en el séptimo año del reinado de Antonino Caracalla, quien sucedió a su padre Severo en el Imperio, según lo narra Epifanio en el lugar citado.

La SEXTA también fue encontrada sin nombre de autor, según el mismo testimonio de Epifanio, en unas tinajas cerca de Nicea, durante el reinado de Alejandro, hijo de Mamea.

De todas estas ediciones, Orígenes compiló lo que se llamó los *Hexapla*, *Tetrapla* o incluso *Octapla*. Pues Orígenes dividió cada página en seis columnas: en la primera, escribió el texto hebreo con letras hebreas; en la segunda, el mismo texto hebreo con letras griegas; en la tercera, la interpretación de Aquila; en la cuarta, la de Símaco; en la quinta, la de los setenta ancianos; y en la sexta, la de Teodoción. Estos volúmenes se llamaron *Tetrapla* por las cuatro interpretaciones y *Hexapla* por las seis columnas. Luego añadió una quinta y una sexta versión en otras dos columnas, y estos volúmenes se llamaron *Octapla*.

La SÉPTIMA edición fue también de Orígenes, quien no tradujo las Escrituras del hebreo, pero corrigió la interpretación de los setenta ancianos, mezclando muchos pasajes de Teodoción, que señaló con un asterisco, y marcando con una daga aquellos que eliminó, como si hubiera creado una nueva edición. Esta edición fue tan aprobada en su tiempo que pronto llenó todas las bibliotecas, como escribe San Jerónimo en la epístola 89 a Agustín, que es la número 11 entre las cartas de Agustín. Jerónimo también escribe en el prefacio al libro 16 de Isaías que esta edición se llamaba comúnmente *koiné*, es decir, común.

La OCTAVA edición es la del presbítero y mártir San Luciano, quien, al darse cuenta de que habían surgido muchos errores en las ediciones mencionadas, trabajó arduamente para producir una nueva edición. Atanasio dice que esta edición fue encontrada en Nicomedia durante el reinado del emperador Constantino, escrita de la propia mano del mártir y guardada en una pared. San Luciano sufrió martirio en la persecución de Diocleciano y Maximiano, mientras Maximino ejercía la tiranía en Oriente, como Atanasio brevemente indica en su *Sinopsis* y Eusebio narra con más detalle en el libro 9 de su *Historia Eclesiástica*, capítulo 6.

La NOVENA y última edición es la de Hesiquio, quien corrigió la interpretación de los setenta ancianos y la entregó a las iglesias de Egipto. Sobre estas ediciones, San Jerónimo habla de la siguiente manera en el prefacio de *Paralipómenos*:

"Alexandría y Egipto alaban a Hesiquio como el autor de los setenta. Constantinopla hasta Antioquía aprueba los ejemplares de Luciano el mártir. Las provincias intermedias leen los códices palestinos, elaborados por Orígenes y divulgados por Eusebio y Pánfilo."

## CAP. VI: Sobre la interpretación de los Setenta Ancianos.

Existen cinco cuestiones sobre la interpretación de los setenta ancianos, la cual ha tenido siempre el lugar más destacado entre todas las ediciones griegas. La primera cuestión es sobre cuándo fue hecha. La segunda, qué libros abarca. La tercera, cómo fue realizada. La cuarta, cuánta autoridad tiene. Y la quinta, si en la actualidad poseemos la genuina interpretación de los setenta ancianos.

La PRIMERA cuestión es fácil. Pues, aunque Ireneo, en su libro 3, capítulo 25, y Clemente de Alejandría, en el libro 1 de *Stromata*, escriben que esta traducción se hizo bajo el reinado de Ptolomeo, hijo de Lágidas, Aristeas en su historia sobre el mismo tema, José en el libro 12 de *Antigüedades Judías*, capítulo 2, Filón en el libro 2 *De la vida de Moisés*, Tertuliano en su *Apología*, capítulo 18, Atanasio en la *Sinopsis*, Epifanio en *De mensuris et ponderibus*, y otros autores, mencionan a Ptolomeo Filadelfo. Sin embargo, la diferencia no es tan grande, ya que este Ptolomeo sucedió directamente al anterior.

Este último punto de vista es mucho más probable que el primero, ya que cuenta con más y mejores testigos. Además, Epifanio no solo señala el tiempo del rey, sino también el año de su reinado. Escribe que la traducción se realizó en el año 17 de Ptolomeo Filadelfo, y que desde entonces hasta el nacimiento de Cristo transcurrieron 291 años. Por lo tanto, la traducción se realizó muchos años antes del advenimiento de Cristo, y no sin una intervención divina. Pues, como escribe Eusebio en el libro 8 de *Praeparatio Evangelica*, capítulo 1, si esta traducción se hubiera realizado después del advenimiento de Cristo, los judíos habrían ocultado las Escrituras por envidia, o nos habrían entregado una versión más corrupta, o ciertamente los traductores habrían sido objeto de sospecha.

La SEGUNDA cuestión es un poco más difícil. Pues el Beato Jerónimo, en sus *Cuestiones hebreas*, en el capítulo 5 de Ezequiel y

en el capítulo 2 de Miqueas, parece inclinarse a la idea de que solo se tradujo el Pentateuco, basándose en Aristeas en su libro sobre los setenta y dos intérpretes, y en José en el prefacio de *Antigüedades* y en el libro 12 de *Antigüedades*, capítulo 2, a lo que se puede añadir a Filón en su libro 2 de *De la vida de Moisés*, quienes solo mencionan la ley. Sin embargo, Justino, en su *Diálogo con Trifón*, Ireneo en su libro 3, capítulo 25, Clemente de Alejandría en el libro 1 de *Stromata*, Epifanio en *De mensuris et ponderibus*, y Eusebio en el libro 8, capítulo 1, de *Praeparatio Evangelica*, afirman que tradujeron todos los libros, lo cual es mucho más probable. Pues los apóstoles usaron la versión griega para citar los testimonios de los profetas, y en tiempos de los apóstoles no había otra versión griega más que la de los setenta intérpretes.

Además, no es verosímil que el rey, que recopilaba libros de todo el mundo para su biblioteca, no hubiera querido también los oráculos de los profetas y otros libros antiguos de los judíos. Por otra parte, ¿cómo sería milagroso que se hubiera completado la traducción en setenta y dos días si solo se hubiera traducido el Pentateuco, el cual podría haberse traducido en menos tiempo y sin milagros? Jerónimo no enseña lo contrario, solo lo duda, pues en sus comentarios a los profetas menciona y explica la versión de los setenta ancianos. Aristeas no entendía por "ley" solo el Pentateuco, como parecen pensar los judíos, sino todos los libros sagrados. Pues todos los libros se denominaban a partir de la ley, que era el libro principal. De esta manera, en **Juan 10** y **15**, el Señor dice que está escrito en la ley de los judíos algo que está en los Salmos, y San Pablo en **1 Corintios 14** dice que está escrito en la ley algo que se encuentra en Isaías.

En cuanto a la TERCERA cuestión, parece seguro, como es celebrado por todos, que setenta y dos ancianos hebreos, expertos en ambas lenguas, hebrea y griega, tradujeron las Escrituras divinas del hebreo al griego durante setenta y dos días en la isla de Faros, en Egipto, con una maravillosa concordancia.

Sin embargo, se debate si lo hicieron por separado, en parejas o si todos colaboraron juntos, y la cuestión aún está bajo discusión. Epifanio, en su libro *De mensuris et ponderibus*, escribe que los intérpretes fueron encerrados de dos en dos en celdas, y que por un milagro divino, cada pareja tradujo toda la Escritura con las mismas palabras, de manera que produjeron treinta y seis ejemplares idénticos de la misma versión.

Por su parte, Justino en su *Oración exhortatoria a los gentiles* dice que cada uno fue encerrado en una celda individual, y que, por un milagro aún mayor, todos tradujeron por separado toda la Escritura con las mismas palabras. Justino también afirma haber visto las celdas en Alejandría. Muchos otros siguieron a Justino, como Ireneo en su libro 3, capítulo 25, Cirilo en su *Catequesis* 4, Clemente de Alejandría en el libro 1 de *Stromata*, y Agustín en el libro 18 de *La ciudad de Dios*, capítulo 42, aunque Agustín, en el libro 2 de *De doctrina christiana*, capítulo 15, no se atreve a afirmar el hecho. Algunos escritores más recientes, defensores de esta teoría de las celdas, añaden a Filón en su libro 2 *De la vida de Moisés*, a Tertuliano en su *Apología*, capítulo 19, y a Crisóstomo en la homilía 5 sobre Mateo. Sin embargo, estos tres no mencionan las celdas, solo dicen que los intérpretes milagrosamente coincidieron en la misma sentencia y en las mismas palabras.

Pero el Beato Jerónimo, en el prefacio al *Pentateuco*, se burla abiertamente de esta historia: "No sé", dice, "quién fue el primer autor que, con su mentira, construyó las setenta celdas en Alejandría, etc." Por lo tanto, el Beato Jerónimo considera que los setenta y dos intérpretes estaban sentados en el mismo edificio, y que tradujeron las Escrituras discutiendo y comparando entre ellos. Esto lo prueba primero con el testimonio de Aristeas, quien estuvo presente en el proceso, y dice claramente que, al consultar juntos, completaron la traducción en setenta y dos días, trabajando hasta la hora novena cada día. Lo mismo lo confirma el testimonio de José, quien, siendo muy ansioso por la gloria de su pueblo, narra esta

historia en el libro 12 de *Antigüedades Judías*, capítulo 2, sin mencionar para nada las celdas.

Podemos añadir a Eusebio, quien en el libro 8 de *Praeparatio Evangelica*, capítulo 1, narra la misma historia sin mencionar las celdas, y repite palabra por palabra lo que se encuentra en el libro de Aristeas. También podemos sumar a Filón, Tertuliano y Crisóstomo, citados anteriormente, quienes, aunque relatan los milagros que ocurrieron durante esta traducción, nunca mencionan las celdas, lo que habrían hecho si hubieran creído que realmente existieron, ya que habrían sido lo más notable de todo.

Lo que estos autores dicen sobre la extraordinaria concordancia en las mismas palabras no necesariamente prueba que hablen de las celdas. En realidad, el milagro consistió en que tantas personas, colaborando en la traducción, pudieran llegar a un acuerdo en tan poco tiempo sobre las sentencias que debían traducir. Donde hay muchos, las diferencias de opinión son inevitables, y o nunca llegan a un acuerdo, o solo después de largas discusiones. Por ello, el Beato Agustín, en el libro 2 de *De doctrina christiana*, capítulo 15, dice que el dicho popular sobre estos intérpretes, que tradujeron "como si de una sola voz" se tratara, puede entenderse correctamente tanto según quienes defienden las celdas como según quienes las rechazan.

Esta opinión me parece más probable. También lo consideraron así Titelmann en el prólogo de su *Apología* en defensa de la edición Vulgata, y Andrés Masio en el prefacio de sus anotaciones sobre Josué. Pues, que los judíos hubieran convencido a Justino de una fábula inventada por ellos, mostrándole algunas ruinas y diciéndole que eran las celdas de los setenta intérpretes, es algo que pudo haber sucedido fácilmente, y no menos fácil que algunos posteriores hayan confiado en la palabra de Justino, un hombre santo. Pero no es creíble que Aristeas, quien estuvo presente, escribiera falsamente.

Lo que Ludovico Vives en el capítulo 42 del libro 18 de *La ciudad de Dios* y Leo de Castro en el prefacio de su comentario sobre Isaías, capítulo 35, dicen, que este libro no es del verdadero Aristeas sino una invención de los hebreos, no me afecta en nada; pues todo lo que José, Tertuliano, Eusebio y Jerónimo citan de Aristeas se encuentra palabra por palabra en nuestro texto actual.

Sin embargo, dicen, Epifanio leyó y citó a Aristeas, y aun así menciona las celdas, lo que no haría si en el verdadero libro de Aristeas se excluyeran las celdas. No sé qué pretende demostrar Leo de Castro con este testimonio de Epifanio: o quiere concluir que en tiempos de Epifanio el libro de Aristeas estaba intacto y luego fue corrompido, lo que se refuta claramente con José y Eusebio, quienes escribieron antes que Epifanio y no encontraron celdas en Aristeas; o quiere decir que antes de la época de Epifanio el verdadero libro de Aristeas no había sido descubierto y solo entonces fue hallado, lo que tampoco puede decirse, ya que Jerónimo, quien vivió al mismo tiempo que Epifanio e incluso después, afirma claramente que el relato de las celdas es refutado por Aristeas.

Además, Epifanio, en contra de la opinión de todos, solo menciona treinta y seis celdas, mientras que otros ponen setenta y dos o ninguna. Y no es razonable anteponer a Epifanio a todos los demás. Por lo tanto, es más creíble que Epifanio no haya leído a Aristeas, sino que haya creído en lo que otros le dijeron, o que cuando escribió esto no tenía el libro a mano y su memoria le falló. Es muy probable que Epifanio haya recibido la historia de las celdas de Justino e Ireneo, y sin embargo vemos que, por olvido, narró la historia de manera diferente a como ellos lo hicieron.

Sigue la CUARTA cuestión sobre la autoridad de estos intérpretes. Aunque el Beato Jerónimo, en el prefacio al *Pentateuco*, afirma que los setenta intérpretes no eran profetas, sino solo intérpretes; y en sus *Cuestiones Hebraicas*, en el libro *Sobre el mejor método de traducción*, en su carta a Sunia y Fretela, y en sus comentarios a los profetas, critica en varios lugares la versión de los setenta; sin

embargo, debe ser completamente cierto que los setenta intérpretes tradujeron excelentemente, y que tuvieron la asistencia especial del Espíritu Santo para que no erraran en nada, de modo que más que intérpretes parecen haber sido profetas.

Esto se prueba principalmente por la opinión común. Todos los autores citados, Aristeas, Filón, José, Justino, Ireneo, Eusebio, Clemente de Alejandría, Epifanio, Crisóstomo, Cirilo, y de los latinos, Tertuliano y Agustín, también Hilario en el prefacio a los Salmos, y todos los demás, afirman constantemente esto. Y no debe excluirse de este número al Beato Jerónimo, quien escribe en el prefacio 1 a *Paralipómenos*: "Si la versión de los setenta se conservara íntegra como fue publicada por ellos, no tendría por qué esforzarme en traducir las Biblias". Y en el segundo prefacio dice que los setenta intérpretes, llenos del Espíritu Santo, tradujeron la verdad. También en su *Apología contra Rufino*, libro 2, afirma que nunca quiso menospreciar a los setenta intérpretes.

De esto entendemos que cuando Jerónimo critica la versión de los setenta, no está criticando la versión en sí, sino los errores que se introdujeron en ella más tarde por negligencia, malicia o ignorancia de otros. Y cuando dice que los intérpretes no eran profetas, no contradice a quienes dicen que fueron profetas, pues estos no pretenden decir que lo fueran en sentido estricto, sino que fueron iluminados de manera especial por el Espíritu Santo, y Jerónimo no niega esto, como hemos demostrado con sus propias palabras.

Además, los apóstoles utilizaron frecuentemente esta versión, como se demuestra por sus citas, y lo afirma claramente Ireneo en su libro 3, capítulo 25, e incluso el propio Jerónimo en el prefacio de los Evangelios dirigido a Dámaso. Y la Iglesia Católica siguió esta misma interpretación durante muchos siglos, como escribe el mismo Jerónimo en el primer prefacio a *Paralipómenos*. Finalmente, no podría haberse realizado sin un milagro que una obra tan grande se completara con tanta rapidez y con tanta concordancia. Esto es lo que Filón escribe en *De la vida de Moisés*, donde dice que se

celebraba cada año un día festivo en el lugar donde se realizó esta traducción, en memoria de tan gran evento.

Sobre la ÚLTIMA cuestión, aunque no ignoro que algunos sostienen que la interpretación de los Setenta Ancianos se ha perdido por completo, considero mucho más probable que aún exista, pero tan corrompida y alterada que parece una versión completamente distinta. Que aún subsista lo demuestran numerosos pasajes que son citados por los antiguos autores a partir de la versión de los Setenta y que coinciden con los textos griegos actuales. Además, dado que esta traducción fue siempre la más célebre y común, ¿quién podría creer que, habiéndose perdido o descuidado, se hubiera conservado otra versión? Sin embargo, no está libre de corrupción, sino gravemente alterada en muchos pasajes, hasta el punto de que ya no es seguro corregir los textos hebreos o latinos basándose en los códices griegos. Esto puede probarse con muchos argumentos.

PRIMERO, por el testimonio del Beato Jerónimo, quien en el prefacio de *Paralipómenos*, y en *Esdras*, y en muchos otros lugares, advierte que la versión de los Setenta ha sido alterada de muchas y diversas maneras.

SEGUNDO, porque se dice que los Setenta Intérpretes tradujeron todo literalmente, tan exactamente que cualquiera que supiera ambas lenguas podría juzgar de inmediato que era una traducción sumamente fiel. Así lo escribe Filón en el libro 2 de *De la vida de Moisés*: "Se tradujeron los nombres propios con sus correspondientes en griego, y el griego se ajustaba exactamente al caldeo. Esto es comprobado por la experiencia diaria: ya sea que un caldeo aprenda el griego o un griego el caldeo, ambos se asombran de la perfecta correspondencia entre las Escrituras caldeas y su traducción." Y no debe desconcertar a nadie que Filón llame al hebreo caldeo, pues lo hace porque las lenguas son afines y la caldea era más conocida en ese momento debido al imperio asirio que la hebrea. Además, el Beato Jerónimo, en el primer capítulo de Daniel, demuestra que el hebreo y el caldeo no son lo mismo, ya que Daniel,

siendo hebreo, fue obligado por el rey Nabucodonosor a aprender la lengua de los caldeos.

No solo Filón, sino también Aristeas antes que él, testificó la admirable concordancia entre los códices griegos y hebreos. Y al final de su libro añadió que la traducción fue revisada, examinada y evaluada por muchos antes de ser depositada en la biblioteca del rey, y todos proclamaron que cada palabra había sido traducida con santidad y fidelidad, sin que nada pudiera añadirse o quitarse.

Sin embargo, la versión griega que tenemos hoy difiere en muchos lugares del hebreo. Carece de muchas cosas que están en el hebreo, y contiene otras que no están en él, como todos saben los que han trabajado con ella. Y quienes no pueden juzgar esta cuestión por falta de conocimiento de las lenguas, pueden leer el prefacio de Jerónimo al *Pentateuco*, su carta a Sunia y Fretela, las *Cuestiones Hebraicas*, sus comentarios a los profetas, y su libro *Sobre el mejor método de traducir*.

Este argumento no parece adecuadamente resuelto por aquellos que responden que el texto hebreo está corrompido donde difiere del griego. Pues ni los herejes admiten esto, ya que prefieren el texto hebreo al griego, ni los católicos deben admitirlo, para no verse obligados a confesar que la edición latina vulgata, que la Iglesia Católica ha usado durante tantos siglos y que el Concilio de Trento declaró auténtica, también está corrompida. Pues, excepto en el Salterio, la edición latina concuerda más con los códices hebreos que con los griegos.

Sé bien que Epifanio en el libro *De mensuris et ponderibus*, Jerónimo en el prefacio al *Pentateuco* y en su libro *Sobre el mejor método de traducir*, y Agustín en el libro 18 de *La ciudad de Dios*, capítulos 43 y 44, escribieron que los Setenta Ancianos omitieron algunas cosas, añadieron otras, y tradujeron algunas de manera diferente, porque así se los dictaba el Espíritu Santo. Pero estos Padres buscaban con piedad razones para excusar y defender la

versión que entonces usaba la Iglesia. Sin embargo, si esto fuera cierto, ¿cómo pudo decir Filón que hubo perfecta concordancia entre las cosas y las palabras? ¿Cómo pudo Aristeas afirmar que todos los que vieron la traducción al principio proclamaron que todo había sido bien y fielmente traducido? ¿Y cómo no se habrían sorprendido al encontrar tantas omisiones, adiciones y cambios de sentido?

TERCERO, esto se prueba por muchas sentencias que se encuentran en esta versión y que de ninguna manera pueden ser verdaderas. Un ejemplo es el cálculo de los años de Matusalén en *Génesis* 5. Según la edición griega, Matusalén vivió catorce años después del diluvio, aunque no estuvo en el arca. Solo ocho almas fueron salvadas en el arca: Noé, Sem, Cam, Jafet, y sus esposas, como leemos en *Génesis* 6 y en **1 Pedro 3**.

Este problema solo pudo ser resuelto por el Beato Jerónimo en las *Cuestiones Hebraicas*, por el Beato Agustín en el libro 15 de *La ciudad de Dios*, capítulo 13, por Eucherio y otros en *Génesis* 5, admitiendo que hubo un error en los códices griegos, aunque los Padres no atribuyeron este error a los Setenta Ancianos, sino a quienes primero copiaron los libros de la biblioteca del rey Ptolomeo. Sin embargo, no pudieron negar que los códices que tenemos hoy están corrompidos. Otro ejemplo es en *Génesis* 26, donde los Setenta dicen que los siervos de Isaac dijeron sobre el pozo: "No encontramos agua", mientras que los códices hebreos y latinos dicen: "Encontramos agua", lo que no puede ser verdad al mismo tiempo. Y es cierto que nuestra lectura es la verdadera, pues inmediatamente después se dice que Isaac llamó al lugar "Abundancia" por la abundancia de agua. Otro ejemplo es en *Jonás* 3, donde los Setenta dicen: "Aún tres días y Nínive será destruida", mientras que los códices hebreos y los nuestros dicen "Cuarenta días". El Beato Jerónimo, al explicar este pasaje, muestra que no se puede defender de ninguna manera la lectura de los Setenta, y el Beato Agustín en el libro 18 de *La ciudad de Dios*, capítulo 44, admite que Jonás escribió "cuarenta días", no "tres días". Hay

muchos otros ejemplos de este tipo, pero he querido citar estos tres como ejemplos.

Finalmente, se prueba porque es bien sabido que la edición de los Setenta fue corrompida en muchos lugares por los judíos, como afirma Justino en su *Diálogo con Trifón*. También es sabido que esta edición fue corregida muchas veces por Orígenes, Luciano, Hesiquio y Jerónimo: y nada se corrige a menos que primero haya sido corrompido. No es creíble que una edición que acumuló tantas manchas en los primeros trescientos años haya sido preservada intacta y sin violación durante los mil doscientos años restantes.

Finalmente, en tiempos del Beato Jerónimo, como él mismo escribe en la epístola 89 a Agustín, que es la número 11 entre las cartas de Agustín, casi todos los códices griegos de la versión de los Setenta tenían muchos pasajes mezclados de Teodoción, señalados con asteriscos, y que luego los asteriscos desaparecieron, y también se perdió la edición de Teodoción. Esto, necesariamente, causó confusión, de modo que ahora nadie puede juzgar qué en esos libros es de los Setenta y qué es de Teodoción.

## CAP. VII: Sobre la edición griega del Nuevo Testamento

Se suelen debatir dos cuestiones sobre la edición griega del Nuevo Testamento. La primera es sobre los autores de esa edición. La segunda, sobre la autoridad e integridad de la misma edición.

En cuanto a la primera cuestión, esta no es demasiado necesaria ni particularmente difícil. Pues, en primer lugar, está claro que el Nuevo Testamento fue escrito en griego por aquellos apóstoles o evangelistas cuyos nombres figuran en los títulos de cada uno de los libros o epístolas, excepto solo el Evangelio de Mateo y Marcos, y la epístola a los Hebreos. Pues Mateo escribió su evangelio en lengua hebrea, según lo atestiguan Ireneo en el libro 3, capítulo 1, Atanasio en su sinopsis, Jerónimo en el prefacio de su comentario sobre Mateo, y en el capítulo 11 de Oseas, y en su libro sobre los escritores eclesiásticos acerca de Mateo, así como otros.

Además, Atanasio, en el lugar citado, estima que el Evangelio de Mateo fue traducido al griego por el apóstol Santiago; otros, sin embargo, atribuyen esa traducción al apóstol Juan, y otros al mismo Mateo. Pero sea de quien sea, esa traducción fue recibida por la Iglesia como si el Evangelio de Mateo hubiera sido escrito primero en esa lengua. Por lo tanto, no necesitamos mucho el Evangelio hebreo que Munster publicó, ni tampoco aquel que recientemente Ioannes Tilius se encargó de editar, en el cual faltan muchas cosas, otras muchas son superfluas y no pocas también se encuentran alteradas; y Dios sabe si eso no fue hecho para desacreditar la fe en la edición griega y latina, astucia, por cierto, de los judíos, de cuyos archivos surgió dicho evangelio.

Por su parte, se enseña que el libro de Marcos fue escrito en latín por el mismo Marcos en Roma, y luego traducido por él mismo al griego en Aquilea, según lo afirma Adriano Finus en el libro 6 del *Flagelo de los judíos*, capítulo 80, y en el libro 8, capítulo 62. Y quien sigue a Finus, Pedro Antonio Beuther, en las anotaciones 8 y 9 sobre la Sagrada Escritura. También en la vida de San Pedro, que ocupa el

primer lugar en el Pontifical de Dámaso, se indica con bastante claridad que el Evangelio de Marcos fue inicialmente escrito en latín por él mismo. Sobre la epístola a los Hebreos, ya hemos hablado anteriormente, y hemos demostrado que dicha epístola fue escrita en griego por el mismo Pablo, o ciertamente fue traducida del hebreo al griego por algún varón apostólico. Así pues, toda la edición griega del Nuevo Testamento tiene como autores a los apóstoles y evangelistas.

Ahora bien, en cuanto a la autoridad, no puede haber duda de que la edición apostólica es de la más alta autoridad, a menos que se constate que ha sido corrompida. Sobre este asunto, creo que debe pensarse como dijimos anteriormente sobre los textos hebreos, es decir, que los códices griegos no están corrompidos de manera general; sin embargo, no son fuentes purísimas, de modo que necesariamente todo lo que difiera de ellos deba corregirse, como erróneamente piensan Calvino, Mayor, Kemnicio y otros herejes de este tiempo.

Y de hecho, es fácil demostrar que los códices griegos no están completamente y absolutamente corrompidos: pues, aunque los herejes intentaron corromper muchos pasajes, nunca faltaron católicos que detectaran sus corrupciones y no permitieran que los libros sagrados fueran corrompidos. Marción eliminó y alteró muchas partes de todo el Nuevo Testamento, como lo atestigua Tertuliano en el libro 5 *Contra Marción*; pero Epifanio, en la herejía 42, señaló casi todos esos errores, y en nuestros códices griegos se encuentran correctamente. Los arrianos también eliminaron del Evangelio de Juan 4: "Dios es espíritu" (*Spiritus est Deus*), pero lo indicó y señaló el Beato Ambrosio en el libro 3 *Sobre el Espíritu Santo*, capítulo 11, y todos nuestros códices griegos contienen este testimonio.

Sin embargo, el hecho de que no estén completamente intactos, sino que algunos errores se hayan introducido en ocasiones, al menos por negligencia de los copistas, y que no sea siempre seguro corregir la

versión latina según la griega, quedará claro con algunos ejemplos. Ciertamente:

En 1 Cor. 15 se debe leer: "El primer hombre de la tierra, terreno; el segundo hombre del cielo, celestial", tal como lo tiene no solo nuestra versión latina, sino también lo aprueba Calvino en el capítulo 7 de su *Institución*, §.12. Pero los griegos consistentemente leen: "El segundo hombre, el Señor del cielo" (*ὁ δέυτερος ἄνθρωπος κύριος ἐξ οὐρανοῦ*). Esta corrupción parece haber permanecido debido a los errores de los copistas y las corrupciones de Marción, como lo señala Tertuliano en el libro 5 *Contra Marción*.

Además, en 1 Corintios 7, donde nosotros tenemos: "El que está casado se preocupa por las cosas del mundo, cómo agradar a su esposa, y está dividido. La mujer soltera y la virgen piensan en las cosas del Señor", los códices griegos lo tienen de manera muy diferente, ya que ellos unen "está dividido" con lo que sigue, así: "dividida está la esposa y la virgen" (*μεμέρισται ἡ γυνὴ καὶ ἡ παρθένος*). Esta lectura, el Beato Jerónimo en el libro 1 *Contra Joviniano* afirma que no es de la verdad apostólica. En Romanos 12, donde leemos: "Sirviendo al Señor", los griegos no tienen *κυρίῳ* sino *καιρῷ δουλεύοντες*, es decir, "sirviendo al tiempo". Sin embargo, está claro que nuestra lectura es la verdadera, como lo señala Jerónimo en la epístola a Marcela, que comienza "Después de la primera epístola", donde dice que en los códices griegos corregidos no se encuentra *καιρῷ* sino *κυρίῳ*. También lo corroboran Orígenes, Crisóstomo, Teofilacto y otros Padres griegos, quienes leyeron y explicaron así en sus comentarios.

Finalmente, está comprobado que en muchos códices griegos faltan muchas partes verdaderas de las Escrituras, como la historia de la adúltera en Juan 8, el último capítulo de Marcos, el hermoso testimonio de la Trinidad en 1 Juan, y otros sobre los que hemos discutido anteriormente. También se sabe que hay algunas cosas que se encuentran en todos los códices griegos que no son partes de la Sagrada Escritura, como en Mateo 6, donde se añade a la oración del

Señor: "Porque tuyo es el reino, el poder y la gloria por los siglos". Se puede entender que estas palabras no son parte del texto, sino que fueron añadidas por los griegos por dos razones. Primero, porque Tertuliano, Cipriano, Ambrosio, Jerónimo y Agustín explican la oración del Señor, y sin embargo ninguno de ellos menciona estas palabras, a pesar de que todos ellos conocían bien el griego. Segundo, porque los griegos las recitan en su liturgia, pero no las continúan con la oración del Señor.

## CAP. VIII: Sobre las ediciones latinas

Hemos asumido explicar tres aspectos sobre las ediciones latinas. Primero, cuántas y cuáles fueron las ediciones latinas antiguamente. Segundo, quién es el autor de la edición que ahora se llama Vulgata. Tercero, cuánta autoridad tiene esta misma edición Vulgata.

Para comenzar con el **PRIMERO**, está documentado que las ediciones latinas del Antiguo Testamento procedían de la versión griega de los Setenta (LXX) y que existían antes de los tiempos de Jerónimo, como lo atestigua San Agustín en el libro 2 *De Doctrina Christiana*, capítulo 11, con estas palabras:

"Los que tradujeron las Escrituras del hebreo al griego pueden contarse, pero los latinos de ninguna manera. Pues, en los primeros tiempos de la fe, quienquiera que obtuviera un códice griego y tuviera algo de habilidad en ambas lenguas, se atrevía a traducirlo."

San Jerónimo enseña lo mismo en el prefacio a *Josué*: "Entre los latinos," dice, "hay tantos ejemplares como códices, ya que cada uno añadía o suprimía lo que le parecía oportuno."

Sin embargo, había una edición más común, llamada la edición antigua y Vulgata, como lo demuestra San Gregorio en el prefacio de sus libros morales, capítulo 5, y San Jerónimo en los capítulos 14 y 49 de Isaías, entre otros lugares. Y esta parece ser la interpretación Itala, que San Agustín, en el libro 2 *De Doctrina Christiana*, capítulo 15, antepone a todas las demás ediciones latinas, cuando dice:

"En las mismas interpretaciones, la Itala se prefiere a las demás: pues es más fiel en las palabras y más clara en el sentido."

San Jerónimo tradujo el Antiguo Testamento al latín en dos ocasiones. Primero, a partir del griego, es decir, de la versión de los Setenta (LXX), como se puede entender del libro 2 *Contra Rufino*,

de la epístola 10 de Agustín, y de la siguiente, la epístola 11 que es de Jerónimo a Agustín, así como del prefacio de *Job*. Y lo hizo nuevamente desde el hebreo, como él mismo lo atestigua en el libro *De Viris Illustribus* al final y en los prefacios de los libros que tradujo al latín.

Sin embargo, el Nuevo Testamento no lo tradujo del griego al latín, sino que solo lo corrigió de muchos errores que se habían infiltrado debido a los escribas.

Sobre este trabajo suyo, él mismo habla en el libro *De Viris Illustribus*, al final: "El Nuevo Testamento", dice, "lo restauré a la fidelidad griega." Y en el prefacio de los Evangelios a Dámaso: "Así," dice, "temperamos la pluma de tal manera que, corrigiendo solo lo que parecía cambiar el sentido, permitimos que lo demás permaneciera como estaba."

Y si alguien piensa que él tradujo el Nuevo Testamento, porque San Agustín, en la epístola 10 a Jerónimo, escribe: "Por lo tanto, damos grandes gracias a Dios por tu obra, que has traducido el Evangelio del griego," etc., que escuche a Jerónimo resolviendo esta duda en la epístola 89 a Agustín, que es la 11 entre las epístolas de Agustín: "Si me acoges," dice, "en la corrección del Nuevo Testamento," etc.

Además, la versión de San Jerónimo del hebreo al latín comenzó a ser aceptada de inmediato en algunas Iglesias y leída públicamente, como se muestra en la epístola 10 de Agustín a Jerónimo. Sin embargo, la otra edición antigua no fue despreciada. Esto se entiende más claramente por San Gregorio en la epístola antes mencionada en el prefacio de los libros morales, capítulo 5, donde dice que en su tiempo la Iglesia Romana solía usar ambas ediciones, es decir, la antigua traducida del griego y la nueva de Jerónimo traducida del hebreo. Después de los tiempos de San Gregorio, parece que todas las ediciones latinas desaparecieron, excepto una, la que ahora llamamos antigua y Vulgata; sobre cuyo autor hablaremos pronto.

Sin embargo, en nuestro siglo, parece que hemos vuelto a esa época en la que todos los que podían, inmediatamente traducían los libros sagrados. De hecho, las traducciones latinas de los más recientes, y especialmente de los herejes, apenas pueden contarse. Pero basta de esto por ahora.

## CAP. IX: Sobre el autor de la edición Vulgata

No es una cuestión menor la de esta nuestra edición latina Vulgata: ¿Es aquella antigua que existía antes de San Jerónimo, o es realmente de Jerónimo, o está mezclada con ambas? Algunos creen, o al menos sospechan, que no es de San Jerónimo, como lo sostienen Sanctes Pagnino en el prefacio de su interpretación de la Biblia dirigida a Clemente VII, Sumo Pontífice, y Paulo de Sempronio, obispo, en el libro 2, capítulo 1, *Sobre el día de la Pasión del Señor*. Por el contrario, otros argumentan que sí es de San Jerónimo, como lo defienden Agustín de Úbeda y Juan Pico de la Mirándola en los libros que han escrito sobre este tema, junto con otros más. Sin embargo, Juan Driedo en el libro 2, capítulo 1, *Sobre los dogmas y las Escrituras de la Iglesia*, y Sixto de Siena en el libro 8 de su *Biblioteca Sagrada*, en su parte final, enseñan que es una mezcla entre la edición antigua y la nueva.

Por lo tanto, para mayor brevedad y claridad, resumiremos nuestra opinión en cuatro proposiciones.

**Primera proposición:**

El Nuevo Testamento latino de la edición Vulgata proviene de la versión antigua, que fue corregida por San Jerónimo. Esto lo probamos principalmente con el argumento de que muchos pasajes que San Jerónimo corrigió en la versión antigua, los encontramos corregidos en nuestra edición, tal como él indicó que debían corregirse. Para comparar algunos pasajes: En su comentario al capítulo 2 de Mateo, dice que la frase "En Belén de Judea" debe ser "En Belén de Judá". En el libro 1 *Contra Joviniano*, critica la frase de 1 Corintios 7 "La mujer y la virgen están divididas" (*Divisa est mulier, et virgo*), etc. En la epístola a Marcela, al final del segundo tomo, critica la frase de Romanos 12 "Sirviendo al tiempo" (*Tempori servientes*) y quiere que se lea "Sirviendo al Señor" (*Domino servientes*). En el mismo lugar, corrige 1 Timoteo 1, donde dice "Humano sermo" y enseña que debe leerse "Fidelis sermo" (discurso

fiel). En su comentario al capítulo 2 de Gálatas, corrige la frase "A los cuales cedimos por un momento" (*Quibus ad horam cessimus*) y la restituye como "A los cuales no cedimos ni por un momento" (*Quibus neque ad horam cessimus*). Y en su comentario al capítulo 5 de la misma carta, corrige la frase "Vuestra persuasión es de Dios" (*Persuasio vestra ex Deo est*), y quiere que se lea "No es de quien os llama" (*Non est ex eo qui vocat vos*). En el comentario al capítulo 1 de Efesios, corrige la frase "El cual es la prenda de la herencia para la redención de la adopción" (*Qui est pignus haereditatis in redemptionem adoptionis*) y quiere que se lea "Para la redención de la adquisición" (*In redemptionem acquisitionis*). Todos estos pasajes y muchos otros del mismo tipo se encuentran ahora en la edición Vulgata tal como él indicó que debían leerse.

Además, está comprobado que Jerónimo corrigió el Nuevo Testamento por orden del papa Dámaso; también está comprobado que su corrección fue aceptada y fue muy apreciada por las personas de su tiempo, como se puede entender por la epístola 10 de Agustín a Jerónimo. Por lo tanto, no es verosímil que después haya sido rechazada, sino más bien retenida y conservada.

No debería inquietarnos el hecho de que algunos pasajes no fueron corregidos como Jerónimo indicó que debían serlo, como en Romanos 12, donde Jerónimo en el libro 1 *Contra Joviniano* quiere que se lea "Tener sensatez hacia la castidad" (*Sapere ad pudicitiam*) en lugar de "Tener sensatez hacia la sobriedad" (*Sapere ad sobrietatem*). Y en 1 Corintios 13, donde dice "Si entrego mi cuerpo para ser quemado" (*Si tradidero corpus meum ita ut ardeam*), Jerónimo en el capítulo 5 de Gálatas quiere que se lea "para que me gloríe" (*Ita ut glorier*). También hay otros pasajes que él corrige en los comentarios de las epístolas a los Gálatas, a los Efesios y a Tito. Pero el mismo Jerónimo confiesa en el prefacio de los Evangelios a Dámaso que no corrigió todo lo que pensaba que debía corregirse, para no parecer que había cambiado demasiado.

Además, es posible que mientras escribía estos comentarios pensara que debían hacerse ciertos cambios, pero que luego, cuando asumió la tarea de corregir el Nuevo Testamento, al reflexionar mejor, decidió que no era necesario realizar esos cambios. Esto se deduce del libro *De Viris Illustribus* al final, y ciertamente nuestra versión es mejor en estos dos pasajes que la que San Jerónimo quería sustituir en aquel momento.

**SEGUNDA proposición:**

El salterio de la edición Vulgata latina no es aquel que San Jerónimo tradujo del hebreo, ni tampoco el que tradujo de la versión griega de los LXX intérpretes, sino aquel que él mismo corrigió, traducido por un antiguo intérprete de la edición de San Luciano, mártir. Pues bien, San Jerónimo trabajó en el salterio cuatro veces. Lo tradujo del hebreo al latín, como se puede ver en su epístola a Sofronio; también lo tradujo del griego al latín, de la pura edición de los Setenta, como estaba en las Hexaplas de Orígenes, según lo testifica él mismo en su epístola a Sunia y Fretela. Finalmente, corrigió dos veces la antigua edición latina, que había sido traducida del griego común y vulgar, como se observa en el prefacio del salterio dirigido a Paula y Eustoquio. Pero expliquemos cada uno de estos puntos brevemente.

Decimos, pues, que nuestro salterio no es aquel que San Jerónimo tradujo del hebreo, y eso es un hecho cierto, ya que esa traducción existe en las obras de San Jerónimo y casi siempre difiere de la nuestra, al menos en cuanto a las palabras.

Añadimos que tampoco es la traducción que él hizo de las Hexaplas de Orígenes, sino aquella común que corrigió dos veces; esto se prueba en la epístola a Sunia y Fretela: allí dice que lo que está en el Salmo 5, "Dirige en conspectu tuo viam meam" (Dirige mi camino ante tu vista), se encuentra de otra forma en los LXX y en todas las demás interpretaciones, excepto en la común y vulgar. Pero nuestra edición lo tiene así, por lo tanto, nuestra edición es aquella común y vulgar, y está distinta de la pura interpretación de los Setenta.

Además, en la misma epístola, Jerónimo dice que lo que está en el Salmo 73, "Quiescere faciamus omnes dies festos Dei a terra" (Hagamos que todos los días festivos de Dios cesen en la tierra), se encuentra en los LXX en las Hexaplas y en todos los otros intérpretes como "Incendamus" o "Comburamus omnes dies festos" (Incendiemos o quememos todos los días festivos), y solo en la vulgar se encuentra como "Quiescere faciamus" (Hagamos que cesen). Pero nosotros tenemos "Quiescere faciamus." También, lo que tenemos en el Salmo 103, "Petra refugium herinaciis" (La roca es refugio para los erizos), los LXX lo tradujeron como "Refugium leporibus" (Refugio para los conejos), por lo que nuestra versión no es la misma que la de los LXX.

Finalmente, en toda esa epístola, cita con frecuencia palabras del salterio latino, tal como estaba entonces en uso común y era cantado en las iglesias: todas esas palabras se encuentran en nuestra edición, por lo tanto, nuestro salterio es aquel común y vulgar. Además, está claro que lo que Jerónimo llama común es aquella versión que fue corregida por Orígenes y luego por Luciano, como se entiende en esa misma epístola a Sunia y Fretela. Así es como San Jerónimo habla al principio de la epístola:

“Sepan que hay una edición distinta, la que Orígenes, Eusebio de Cesarea y todos los tratadistas griegos llaman *κοινὴν*, es decir, común, y vulgar, y que muchos ahora llaman *λουκιανὸς* (lucianista); y hay otra de los setenta intérpretes que se encuentra en los códices de las Hexaplas.”

**Tercera proposición:**

Es probable, según nosotros, que no tengamos los libros de la Sabiduría, del Eclesiástico y de los Macabeos traducidos por San Jerónimo, sino según una antigua traducción cuyo autor es desconocido. Nos inclinamos a esta opinión por varias razones. Primero, porque San Jerónimo nunca afirma haber traducido estos libros, y no existen prefacios suyos a estos libros, aunque en la

epístola 89 a Agustín, que es la número 11 entre las epístolas de Agustín, dice que colocó pequeños prefacios a cada libro. Segundo, porque San Jerónimo consideraba estos libros apócrifos, como se puede ver en el *Prólogo Galeato* y en el prefacio de los Proverbios; por lo tanto, es verosímil que haya descuidado la traducción de estos libros. Tercero, porque muchas citas de estos libros aparecen en San Cipriano, especialmente en su libro *Sobre la exhortación al martirio*, y en otros Padres anteriores a San Jerónimo, exactamente de la misma manera que las tenemos en nuestra edición Vulgata.

**CUARTA proposición:**

Todo lo demás lo tenemos en la edición Vulgata como resultado de la traducción de San Jerónimo desde el hebreo. Esto se prueba de la siguiente manera:

**PRIMERO**, porque está comprobado que San Jerónimo fue el primero y único de los antiguos en traducir el Antiguo Testamento del hebreo al latín. Asimismo, se sabe que nuestra edición es una traducción del hebreo al latín, excepto los Salmos, Sabiduría, Eclesiástico y Macabeos. Que San Jerónimo lo tradujo del hebreo, él mismo lo testifica en el libro *De Viris Illustribus* al final. Que fue el primero entre los antiguos, lo confirma San Agustín en las epístolas 8 y 10, y en el libro 18 *De Civitate Dei*, capítulo 43, así como en todos los prefacios de Jerónimo, donde siempre se queja de ser criticado por atreverse a traducir desde el hebreo. Que después de él, hasta nuestros tiempos, nadie más lo haya intentado, es un hecho absolutamente seguro.

Ahora bien, el hecho de que la edición Vulgata sea una traducción desde el hebreo se manifiesta claramente, ya que casi en todas partes coincide con el hebreo y difiere del griego. Además, hay señales claras de esto en casi todos los libros. Por ejemplo, en el Pentateuco, especialmente en Génesis 5, todos los libros antiguos, al estar traducidos de la versión de los Setenta (LXX), contenían el error sobre el número de años; pero nuestra edición concuerda con la

verdad hebrea. En los libros de Ester y Daniel, encontramos a menudo anotaciones de San Jerónimo dentro de los mismos libros, indicando que ha traducido fielmente lo que estaba en hebreo, mientras que otras partes las añadió de la edición vulgar o de Teodoción.

En el prefacio de *Job*, Jerónimo dice que en la edición latina y griega antiguas del libro de *Job* faltaban aproximadamente 800 versos, los cuales él añadió en su edición basada en el hebreo. Sin embargo, nuestra edición es completa y perfecta, no menos que la hebrea. Finalmente, en los comentarios sobre los profetas, casi siempre presenta y explica dos versiones: la suya, que es nuestra Vulgata, y la de los setenta intérpretes.

**SEGUNDO**, se prueba porque todo lo que San Jerónimo dice en los prefacios al Pentateuco y en el libro *De optimo genere interpretandi* que no se encuentra en la edición de los Setenta, y que él añadió en su traducción desde el hebreo, lo encontramos en nuestra edición Vulgata. Ejemplos de esto son: "De Egipto llamé a mi hijo" (Oseas 11) y "Verán a aquel a quien traspasaron" (Zacarías 12) y "El ojo no vio, ni el oído oyó, ni subió al corazón del hombre lo que has preparado para los que te aman" (Isaías 64).

**TERCERO**, se prueba por los pasajes que San Jerónimo menciona haber traducido de manera diferente a los Setenta, y que encontramos en nuestra edición exactamente como él dice que los tradujo. En la epístola 89 a Agustín, que es la número 11 entre las epístolas de Agustín, Jerónimo dice que en Jonás 4 él tradujo *Hederam* (hiedra) donde los Setenta tradujeron *Cucurbitam* (calabacera). También, en las *Quaestiones Hebraicae in Genesim*, dice que en Génesis 2 se debe leer: "Dios completó su obra el séptimo día", mientras que en los Setenta se leía "el sexto día". Asimismo, allí dice que debe leerse "llamada virago" (*Vocata est virago*), mientras que los Setenta dicen "mujer" (*mulier*). Además, debe leerse "Dios envió un sueño profundo a Adán" (*immisit soporem in Adam*), mientras que los Setenta tienen "envió un

éxtasis" (*immisit ecstasim*). Se encuentran muchos ejemplos similares tanto en las *Quaestiones Hebraicae* como en los comentarios sobre los profetas.

San Gregorio también, en el libro 20 *Moralium*, capítulo 24, explicando la frase "Se me volvió cruel", dice que la antigua traducción era muy diferente, pero que esta nueva hecha desde el hebreo era mejor. En nuestra edición, se lee "Se me volvió cruel" (*Mutatus est mihi in crudelem*, *Job* 30).

**CUARTO**, se prueba por los prefacios. Jerónimo mismo testifica en la epístola a Agustín ya citada que añadió pequeños prefacios a casi todos los libros de su edición desde el hebreo, los cuales aún hoy se pueden ver en las Biblias de la edición Vulgata, y nadie ha negado nunca que sean de Jerónimo. Ciertamente, no es creíble que toda la obra haya desaparecido excepto los prefacios. Porque, ¿quiénes habrían rechazado o descuidado la edición de San Jerónimo y, sin embargo, conservaron los prefacios?

Por otro lado, se presentan principalmente tres argumentos en contra. El **PRIMER** argumento de Paulo de Sempronio y Sanctes Pagnino se toma de los muchos lugares donde nuestra versión difiere de la verdad hebrea; no es creíble, dicen, que Jerónimo, siendo tan experto en la lengua hebrea, pudiera haberse equivocado en ese sentido.

**RESPONDO** que esta discrepancia entre nuestra versión y el texto hebreo puede deberse a dos causas. Una, y la más extendida, es la negligencia de los copistas, sobre la cual Jerónimo mismo se queja a menudo en sus prefacios. La otra causa es que, a menudo, San Jerónimo no se esforzó tanto en traducir las palabras literalmente, sino en expresar el sentido, tal como él mismo enseña que se debe hacer en el libro *De optimo genere interpretandi*. Un ejemplo de esto se puede ver en las palabras de *Eclesiastés* 1: "Los perversos difícilmente se corrigen, y el número de los necios es infinito". Estas palabras parecen muy diferentes del hebreo, que literalmente dice:

"Lo que está torcido no puede enderezarse; y lo que falta no puede contarse" (*מעות לא יוכל לתקן וחסרון לא יוכל להמנות*). Pero ciertamente Jerónimo expresó el sentido de manera muy elegante. Sobre este argumento, hablaremos más en el siguiente capítulo.

**SEGUNDO argumento:**

En el prefacio a los Salmos, *Job* y *Paralipómenos*, San Jerónimo advierte que distinguió su edición mediante asteriscos y obeliscos; sin embargo, en nuestra Vulgata no vemos estos signos, por lo tanto, no parece que nuestra edición Vulgata sea la de San Jerónimo.

**RESPONDO** que, según el mismo Jerónimo en la epístola a Agustín ya citada, Jerónimo distinguió con asteriscos y obeliscos la edición que hizo a partir del griego, pero no aquella que hizo desde el hebreo. Por lo tanto, en nuestro Salterio de la Vulgata deberían haberse mantenido los asteriscos y obeliscos que menciona Jerónimo en el prefacio, pero estos se perdieron por negligencia de los copistas. No es sorprendente, ya que incluso en tiempos de Jerónimo ya habían empezado a desaparecer, como se puede ver en ese mismo prefacio y en la epístola a Sunia y Fretela. Sin embargo, en los libros de *Job* y *Paralipómenos* de nuestra edición Vulgata nunca hubo ni deben haber asteriscos u obeliscos. De hecho, tenemos dos prefacios tanto para *Job* como para *Paralipómenos*: el primero, en el que no se mencionan los asteriscos ni obeliscos, corresponde a nuestra versión que es del hebreo; el segundo, en el que se mencionan estos signos, pertenece a la otra versión que hizo a partir del griego.

**TERCER argumento:** En nuestra edición Vulgata se encuentran muchas cosas que San Jerónimo, en sus *Quaestiones Hebraicae*, en el libro *De optimo genere interpretandi*, en sus comentarios sobre los profetas y en el *Eclesiastés*, enseña que deberían haberse traducido de manera diferente. Por lo tanto, parece imposible que nuestra edición Vulgata sea la misma traducción que Jerónimo hizo desde el hebreo.

**RESPONDO** que cuatro causas explican por qué ciertos pasajes en nuestro texto parecen ser diferentes de lo que San Jerónimo corrigió:

**Primera causa:** Error y negligencia de los copistas.

**Segunda causa:** La variación en el significado de los términos. A veces, las palabras pueden tener dos significados, y San Jerónimo en ocasiones siguió uno y en otras ocasiones el otro. Un ejemplo de esto se encuentra en *Eclesiastés*, pues Jerónimo tradujo dos veces este libro, como se puede ver en el prefacio de su comentario sobre *Eclesiastés* y en el prefacio de los *Proverbios*. En la primera traducción, vertió en el capítulo 2: "Cogitavi trahere carnem meam in vinum" (Pensé en atraer mi carne hacia el vino), y lo explica de esa manera en su comentario. Pero en la segunda traducción prefirió verterlo como "Cogitavi abstrahere carnem meam à vino" (Pensé en apartar mi carne del vino), que es la versión que tenemos, y que es mejor. Pues el término hebreo "ביין" puede significar tanto "en el vino" como "del vino", ya que la letra ב puede servir tanto para "en" como para "de", pero el contexto parece requerir más "del vino" que "en el vino". Esto se deduce porque el texto sigue: "para que mi mente se trasladase a la sabiduría".

El hecho de que la letra ב se tome frecuentemente por מין (de, desde, o a partir de) se observa en los siguientes pasajes: Éxodo 12:43, Éxodo 35:32, Éxodo 38:8, Levítico 8:32 y 2 Crónicas 16:6. Asimismo, el propio Jerónimo menciona que solía traducir de diferentes maneras cuando las palabras lo permitían. Él mismo testifica esto en el libro 1 de su *Apología contra Rufino*, donde dice que tradujo el Salmo 2 como "Adorate purè" (Adorad con pureza), pero en sus comentarios lo expone como "Adorate filium" (Adorad al hijo), porque la palabra hebrea es ambigua.

**Tercera causa:** Jerónimo a veces cambió de opinión y corrigió algunos de sus propios pasajes. Por ejemplo, en el libro *De optimo genere interpretandi* y en el prefacio del Pentateuco, dice que en Isaías 11 no debe leerse "Florecerá un retoño de su raíz", sino

"Nazareo de su raíz ascenderá". Dice que los LXX omitieron incorrectamente este nombre "Nazareo", y que Mateo 2 lo cita al decir "Será llamado Nazareo". Sin embargo, más tarde Jerónimo tradujo como los Setenta, es decir, "Y florecerá un retoño de su raíz". En el comentario al capítulo 11 de Isaías da la razón de este cambio: el término hebreo "נצר" (netser) se escribe con *Tsade*, mientras que "Nazareo" proviene de "נזר" (nazar) con *Zain*. Por lo tanto, en su comentario al capítulo 2 de Mateo, Jerónimo dice que "Será llamado Nazareo" no proviene de ningún profeta en particular, sino de que todos los profetas predijeron que el Señor sería santo. De manera similar, en el libro 5 de su comentario sobre Isaías, admite que tradujo mal el capítulo 19, donde escribió "La tierra de Judá será una festividad para Egipto", cuando debería haberse traducido como "un terror". Y esta última traducción es la que tenemos ahora en la edición Vulgata.

**Cuarta causa:** Aunque San Jerónimo pensara en algún momento que algunas cosas debían cambiarse en su versión, y las señalara en sus comentarios, la Iglesia más tarde juzgó que la primera versión era más verdadera y prefirió mantenerla en la edición Vulgata. Pues en el libro 5 de su comentario sobre Isaías, donde Jerónimo dice que tradujo "Festivitatem" (festividad) en lugar de "Pavorem" (terror), también admite que tradujo mal "Refrenantem" (refrenando) por "Lascivientem" (lascivioso). Sin embargo, vemos que en nuestra edición Vulgata se ha aceptado la primera corrección de Jerónimo, pero no la segunda. Esto ciertamente no parece haber ocurrido por casualidad, sino por el juicio de la posteridad o, más bien, de la misma Iglesia. Y de este modo se puede responder a muchos otros casos similares.

A todo esto se puede añadir que, a veces, parece que Jerónimo critica nuestra versión cuando en realidad no lo hace, sino que simplemente está explicando el significado del vocablo hebreo. Por ejemplo, en las *Quaestiones Hebraicae* en el capítulo 1 de *Génesis*, donde nosotros tenemos "El Espíritu del Señor se movía sobre las

aguas", Jerónimo explica que en hebreo es "Incubaba o cuidaba como un ave".

## CAP. X: Sobre la autoridad de la edición latina vulgata.

QUEDA una tercera cuestión, y la más importante. A saber, cuánta autoridad tiene la edición vulgata en latín. Y ciertamente, los herejes de nuestro tiempo, aunque no estén del todo de acuerdo entre sí sobre qué edición latina debería considerarse auténtica, están sorprendentemente de acuerdo en ir contra la Iglesia. Pues los luteranos quieren que solo la versión de Lutero sea tenida por auténtica, como se evidencia en un decreto de Leipzig, al que Melanchthon, Pomerano, Maior y muchos otros suscribieron. Sobre este decreto, consulta a Staphylus en el tercer tópico del predicamento de la Teología Luterana.

Por su parte, los zwinglianos, a quienes los anabaptistas y calvinistas apoyan, no quieren que haya ninguna versión auténtica, como se desprende del prefacio de la edición de Zúrich, donde enseñan que la Iglesia no debe estar atada a una sola versión. No obstante, tanto luteranos como zwinglianos coinciden en que la edición latina vulgata no debe considerarse auténtica, dado que encuentran en ella innumerables errores.

De ahí que, desde las filas de Lutero, surgiera para la batalla Martín Kemnitz; y desde las filas de los zwinglianos, Juan Calvino, quienes, al escribir contra el Concilio de Trento, atacan principalmente la cuarta sesión, en la que el Concilio define que la edición latina vulgata debe ser considerada como auténtica. También escribió sobre este tema Georg Maior en su prefacio a los Salmos, y Tilmann Heshusius en su libro sobre los seiscientos errores de los pontificios, título 1.

Pero no son menos los que han escrito a favor de la edición vulgata, entre ellos Juan Driedo, libro 2, capítulo 1, sobre los dogmas eclesiásticos y las Escrituras; Francisco Titelmann en el prólogo apologético a favor de la edición vulgata del Nuevo Testamento; Andrés Vega, libro 15, en el Concilio de Trento, capítulo 9; Jodocus Tiletanus en la primera parte de su apología a favor del Concilio de

Trento, contra Kemnitz; Lindanus, libro 1, sobre el mejor modo de interpretar; Melchor Cano, libro 2, sobre los lugares teológicos, capítulo 13; Sixto de Siena, libro 8 de la *Bibliotheca sancta*, en la refutación de la última herejía. Deseando imitar su diligencia, comprobamos este asunto con los siguientes argumentos.

El PRIMER argumento es el del propio Concilio. Pues el Sínodo de Trento dice que aprueba la edición latina de los libros sagrados que ha sido aprobada por el largo uso de tantos siglos en la misma Iglesia. No en vano, durante casi mil años, es decir, desde la época de San Gregorio, toda la Iglesia latina ha usado esta única edición, todos los predicadores la han explicado y la han presentado al pueblo, todos los concilios han citado de esta edición para confirmar los dogmas de fe. Es asombroso pensar que la Iglesia haya carecido de una genuina interpretación de las Escrituras durante ochocientos o novecientos años, y que en lo que concierne a la fe y la religión, haya seguido errores de algún intérprete desconocido como si fueran la palabra de Dios, si esto no parece asombroso o absurdo a alguien; especialmente si ha aprendido del Apóstol que ella es "la columna y fundamento de la verdad" (1 Tim. 3).

El SEGUNDO argumento lo tomo de los testimonios de los antiguos. Pues o bien esta nuestra versión es la de Jerónimo, o ciertamente es la antigua común, a la que Agustín llama Itala. Si es la antigua, tiene un gran testimonio de Agustín en el libro 2 de *De doctrina christiana*, capítulo 15, donde dice que debe ser preferida a todas las demás. Pero si es la de Jerónimo, como hemos demostrado antes, cuenta con los testimonios de todos los antiguos que pudieron haberla visto. Pues, en primer lugar, San Agustín, en el libro 18 de *La ciudad de Dios*, capítulo 43, dice: "No faltó en nuestros tiempos el presbítero Jerónimo, un hombre muy docto y conocedor de tres lenguas, quien tradujo las Escrituras divinas del hebreo al latín; los hebreos reconocen que su labor literaria fue verdadera". Y en la carta 10 a Jerónimo dice que su versión o, más bien, su corrección del Nuevo Testamento es aprobada por todos. También el Beato

Gregorio, en el libro 20 de *Moralia*, capítulo 24, dice: "Como esta nueva traducción, hecha del hebreo, ha vertido todo más fielmente en nuestro lenguaje, debemos creer en lo que ella dice; y nuestra exposición debe examinar cuidadosamente sus palabras".

San Isidoro, en el libro 6 de *Etimologías*, capítulo 5, dice: "El presbítero Jerónimo, muy versado en tres lenguas, tradujo las Escrituras divinas del hebreo al latín con gran elocuencia, y su traducción merece ser preferida a las demás". Y en el libro 1 de *Sobre los oficios divinos*, capítulo 12, dice: "Solamente el presbítero Jerónimo tradujo las Sagradas Escrituras del hebreo al latín, y su edición es usada por todas las Iglesias en todas partes, porque es más fiel en los significados y más clara en las palabras". A esto suscribe Rábano, en el libro 2 de *De institutione clericorum*, capítulo 54.

Además, los que lo siguieron, como San Anselmo, San Bernardo, Ruperto, Haymo, Hugo, Ricardo y todos los demás, muestran claramente que prefirieron esta edición sobre las demás, ya que solamente se dedicaron a explicarla. Añade también que no solo los latinos aprobaron esta versión, sino también los griegos, quienes tradujeron algunos libros divinos del hebreo al latín, y luego ellos mismos los vertieron del latín al griego, como testifica el propio San Jerónimo en el libro *De viris illustribus*, en Sopronio, y en el libro segundo contra Rufino.

**TERCER argumento**. Los hebreos tuvieron la Escritura auténtica en su lengua; los griegos también tuvieron la Escritura auténtica en griego, es decir, el Antiguo Testamento a partir de la versión de los Setenta, y el Nuevo Testamento desde las fuentes originales. Por tanto, era justo que la Iglesia latina, en la que está la sede de Pedro, y en la que la fe cristiana iba a perdurar perpetuamente, tuviera la Escritura auténtica en su lengua; y no ha tenido otra durante casi mil años que esta; por tanto, esta debe ser considerada auténtica.

**CUARTO argumento**. En los concilios generales de la Iglesia, o se encuentran poquísimos, o a veces ninguno, que sea experto en

lengua hebrea. Sería, por lo tanto, una mala provisión para la Iglesia si, en asuntos graves, no pudiera confiar en la edición latina y tuviera que recurrir a los códices hebreos, mendigando la verdad de los rabinos, que son sus enemigos. Lo mismo podemos decir de la lengua griega, pues aunque ahora hay bastantes que conocen el griego, no siempre fue así. Pues si creemos a Rufino en el libro 10 de su *Historia*, capítulo 21, de seiscientos obispos que se reunieron en el Concilio de Rímini, ninguno supo qué significaba la palabra ὁμοούσιος (homoousios). Y, por lo tanto, cuando algunos herejes arrianos astutos propusieron a la asamblea si querían adorar a Cristo o a ὁμοούσιον, todos clamaron que no querían ὁμοούσιον, sino a Cristo.

**FINALMENTE**, esto se comprueba por la experiencia. Vemos que los nuevos herejes, que desprecian la antigua edición y se dedican a nuevas interpretaciones, forjan ediciones tan diversas y discordantes entre sí que casi no se puede obtener nada seguro de ellas. Por esto, Martín Lutero, en su libro contra Zwinglio sobre la verdad del cuerpo de Cristo en la Eucaristía, dice: "Si el mundo persiste por más tiempo, será nuevamente necesario, debido a las diversas interpretaciones de las Escrituras que ahora existen, que para conservar la unidad de la fe, recibamos y recurramos a los decretos de los concilios."

Resta resolver los argumentos de los adversarios, pero antes quisiera señalar algunas mentiras evidentes que Martín Kemnitius y Juan Calvino han mezclado en sus argumentos.

**PRIMERA mentira de CALVINO** es que no se hizo con juicio ni con una elección correcta el que, de entre las diversas interpretaciones, una sola prevaleciera entre los indoctos. Pero ciertamente, con todas las interpretaciones abolidas, esta nuestra ha estado en uso por toda la Iglesia latina durante más de mil años. O bien no hubo doctos en toda la Iglesia durante esos mil años, o bien Calvino miente descaradamente. Además, no creo que Sopronio, Agustín, Gregorio, Isidoro, Beda, Anselmo, Ruperto, Bernardo, y

tantos otros hombres insignes deban ser contados entre los indoctos; y sin embargo, como hemos demostrado anteriormente, todos ellos elogiaron nuestra edición, ya sea entre otras o por encima de todas.

**SEGUNDA mentira** del mismo es que los Padres de Trento decretaron que no debían ser escuchados aquellos que traen la verdad pura de la fuente misma y señalan los errores manifiestos. Llamo a esto una mentira porque no se lee nada de esto en el decreto del Concilio. Pues los Padres no mencionaron en absoluto las fuentes, sino que, de entre todas las versiones latinas que circulan, eligieron una que prefirieron sobre las demás; y (lo que convenía a la gravedad y constancia de la Iglesia) prefirieron la antigua a las nuevas, probada por el largo uso, a las recientes y aún, por así decirlo, inmaduras; en fin, eligieron una entre muchas que estaban en desacuerdo y en pugna entre sí.

**TERCERA mentira** de este mismo Calvino es que no hay en la vulgata ninguna página completa, de manera que apenas hay tres versos continuos que no estén manchados por algún error notable. Pero si esto es así, ¿por qué, cuando Calvino se dedicó a señalar los pasajes mal traducidos en los Salmos, no notó nada en la traducción del primer Salmo? ¿Acaso el primer Salmo no tiene tres versos continuos? Pero no creo que sea necesario detenernos más en refutar tales mentiras tan evidentes. Pasemos a Kemnitius.

**PRIMERA mentira de KEMNITIUS** es que el Concilio de Trento decretó que en lugar de lo que el Espíritu Santo escribió en las fuentes hebreas y griegas, aceptemos lo que ha sido cambiado, mutilado o añadido por los copistas. Todos entienden que esto es una mentira manifiesta. Pues ¿quién, no digo un católico, sino cualquier hombre sensato, diría alguna vez que se deben aceptar los errores de los copistas como si fueran las palabras del Espíritu Santo? Además, ¿no manda el Concilio en el mismo lugar que los textos sagrados se impriman lo más corregidos posible?

**SEGUNDA mentira** del mismo es que en el índice de libros prohibidos publicado por Pablo IV se condenan todas las ediciones de la Biblia, incluso las del antiguo intérprete, en las que se han corregido ciertos errores evidentes de la vulgata. Esta es también una grosera mentira, pues en ese índice no se condenan más que algunas ediciones hechas por herejes o impresores sospechosos; y todas las demás están permitidas.

**TERCERA mentira** de Kemnitius es que el Concilio de Trento, en la sesión 21, capítulo 2, para probar que la Iglesia tiene la autoridad de dispensar en lo que es esencial en los sacramentos contra la institución de Cristo, abusa de la ambigüedad de la antigua versión, donde en 1 Corintios 4 los ministros de Cristo son llamados "dispensadores de los misterios de Cristo". En este pasaje, exclama Kemnitius: "¡Dios bueno! ¡Cuánta es la impudencia del Anticristo al jugar tan puerilmente con un asunto tan grave, en un tiempo en que la luz del conocimiento de las lenguas brilla tanto!" cuando Pablo llama "οἰκονόμους" a los ministros de Cristo. Así dice él.

Pero con razón nosotros podemos exclamar: "¡Dios bueno! ¡Cuánta es la impudencia de este hereje al no dudar en imponer las más groseras mentiras como si fueran verdad!" Pues en primer lugar, el Concilio afirma explícitamente que la Iglesia no puede cambiar lo esencial de los sacramentos, sino solamente establecer el modo y el orden en que deben ser administrados. Además, el Concilio no abusa del término "dispensador", como sueña Kemnitius; no dice que la Iglesia pueda dispensar en los sacramentos, como lo hace en los votos y leyes, sino que puede "dispensar" los sacramentos, es decir, administrarlos, entregarlos, darlos a los fieles; y como un fiel y prudente mayordomo, al distribuir los bienes de su señor y alimentar a la familia, puede prescribir un cierto orden y modo, siempre que no se haga nada contra las leyes y mandatos del príncipe.

**ÚLTIMA mentira** de Kemnitius es que el Concilio de Trento quiso que la vulgata fuera auténtica porque fue totalmente transformada para ajustarse a los dogmas pontificios. Esta mentira no solo es

propia de un hombre impúdico, sino también imprudente, pues lucha contra su propio autor. Porque si los dogmas pontificios se encuentran en la vulgata, se sigue que los dogmas pontificios son antiquísimos, y que los dogmas contrarios a ellos son claramente recientes, ya que incluso los mismos adversarios reconocen que la edición vulgata es muy antigua.

Además, si la edición vulgata se hubiera hecho después de los tiempos de Lutero, habría alguna razón para sospechar que fue acomodada intencionadamente a los dogmas pontificios. Pero fue hecha hace mil años, y todo lo que ellos reprueban en la vulgata lo mostraremos tal como fue citado por los Padres más antiguos, y siempre estuvo así en la edición vulgata. Pero los adversarios, lo que ellos mismos hacen, creen que también lo hacen los demás. Y porque Martín Lutero tradujo la Biblia con pésima fidelidad, como se evidencia en Juan Cochlaeus, en la vida y actos de Lutero, en el año 1522, donde leemos que en la nueva traducción del Nuevo Testamento hecha por Lutero se notaron mil lugares alterados, es decir, añadidos, eliminados o pervertidos; por lo tanto, creen que también los católicos hacen esto, pero ciertamente están equivocados. Pues la fe católica no necesita de las traiciones de las mentiras, como los engaños de ellos.

## CAP. XI: Se resuelven las objeciones de los herejes contra la edición latina vulgata.

Los argumentos de los herejes contra la edición vulgata pueden reducirse a tres. El **PRIMERO** es que el beato Jerónimo tradujo muchas cosas de manera diferente a como las tenemos, y criticó muchos aspectos de nuestra edición vulgata. Pero ya se ha respondido a esto anteriormente en el capítulo VIII.

El **SEGUNDO argumento** es que se debe creer más en la palabra de Dios contenida en las fuentes hebreas y griegas que en la que se encuentra en los riachuelos de las versiones. Pues los códices hebreos y griegos son los de los profetas y apóstoles, quienes no podían errar; mientras que los latinos son de diversos intérpretes, quienes sí podían errar. Ya que, como enseña Jerónimo en su comentario al Pentateuco, una cosa es ser intérprete y otra ser profeta. El mismo Jerónimo critica frecuentemente al antiguo intérprete en sus comentarios y en el libro 1 contra Joviniano. Y el beato Agustín no solo dice en general que los intérpretes pueden errar (libro 2 de *De doctrina christiana*, cap. 12, y en las cartas 19 y 59), sino que también afirma en la carta 8 a Jerónimo que este pudo haber errado en su traducción.

Además, los Padres enseñan en diversas ocasiones que se debe recurrir a las fuentes hebreas y griegas. Jerónimo, en su libro contra Helvidio y en su carta a Marcela que comienza con *Post priorem epistolam*, enseña que la edición latina de los Evangelios debe ser revisada conforme a las fuentes griegas. Y dice lo mismo sobre la corrección de la edición latina del Antiguo Testamento a partir del hebreo, en su comentario al capítulo 8 de Zacarías. Agustín afirma lo mismo en el libro 2 de *De doctrina christiana*, capítulos 11, 12 y 15, en la carta 59, y en otros lugares. Y lo que es aún más sorprendente, en el mismo derecho pontificio, distinción 9, canon *Ut veterum*, se dice: "Así como la fidelidad de los libros antiguos debe

examinarse a partir de los volúmenes hebreos, la verdad de los nuevos debe conformarse a la norma del griego."

RESPONDO, que no se puede negar que las fuentes de las Escrituras deben ser preferidas a los riachuelos de las versiones, cuando se tiene certeza de que las fuentes no están corrompidas. Sin embargo, ya hemos demostrado antes que en muchos lugares las fuentes fluyen turbias. Y ciertamente, apenas puede dudarse que, así como la Iglesia latina ha sido más constante en conservar la fe que la griega, también ha sido más vigilante en defender sus códices de la corrupción. Lo que Jerónimo escribió a Damaso en su carta sobre el nombre "hypostasis" es ahora más aplicable que nunca: que, arruinada la herencia de los griegos, solo entre los latinos se conserva intacta la herencia de los Padres.

En cuanto a lo que se objeta, que los intérpretes pudieron haberse equivocado en ocasiones, no faltan quienes responden que el antiguo intérprete del Nuevo Testamento, e incluso el beato Jerónimo como intérprete del Antiguo Testamento, fueron iluminados por una luz particular del Espíritu Santo y no pudieron errar. Pero no es necesario recurrir a eso. Admitimos que el intérprete no es profeta y pudo haber errado; sin embargo, decimos que no erró en aquella versión que la Iglesia aprobó.

La edición vulgata no es obra de un solo autor; tiene partes de Jerónimo, partes de Luciano, partes de Teodoción y partes de otro intérprete innominado. Sería absurdo decir que Teodoción, siendo hereje, no pudo errar, y que Jerónimo nunca erró, cuando él mismo admite en el capítulo 19 de Isaías que se equivocó, y la Iglesia aceptó su corrección. Así que la Iglesia no canonizó a esos autores, sino que solo aprobó esta versión. Sin embargo, no la aprobó de tal modo que afirmara que no contiene ningún error de los copistas, sino que quiso hacernos seguros de que, al menos en lo que respecta a la fe y las costumbres, no hay errores de los intérpretes en esta versión.

En cuanto a la otra objeción sobre la corrección de los códices latinos conforme a los hebreos y griegos, respondo que hay cuatro momentos en los que se nos permite recurrir a las fuentes hebreas y griegas, como lo aconsejan los Padres.

**PRIMERO**, cuando parece haber un error de copistas en nuestros códices, como podemos observar ahora en la corrección hecha en los nuevos misales de **Eclesiástico 45**, donde se ha corregido correctamente: "Dedit illi coram praecepta" (Le dio mandamientos delante de él), cuando antes se leía incorrectamente: "Cor ad praecepta" (Corazón a los mandamientos). En griego se lee "κατὰ πρόσωπον" (delante de él), donde no hay motivo para dudar. Fue fácil que de "coram" (delante) se pasara a "cor ad" (corazón hacia). Del mismo modo, en **Eclesiástico 24**, lo que dice: "Ego quasi fluvius Dorix" (Yo, como el río Dorix), debería corregirse a "Ego quasi fluvii Diorix" (Yo, como los ríos Diorix), tal como está en el griego, porque el río Dorix no existe en ningún lugar. Aunque Rábano, en su comentario sobre este pasaje, dice, según la opinión de algunos, que es un río de Armenia llamado Dorix, no lo prueba con ninguna fuente. "Διώρυξ" (Diorix) significa un canal que conduce agua del río para irrigar la tierra.

De igual modo, en **Sabiduría 12**, la frase "Ipsum qui non debet puniri condemnas, & exterum extimas à tua virtute" (Condenas al que no debe ser castigado, y apartas al extraño de tu virtud) se ha corregido en las Biblias de Lovaina de la siguiente manera: "Ipsum qui non debet puniri condemnasse exterum putas à tua virtute" (Piensas que el que condena a quien no debe ser castigado es extraño a tu virtud), lo cual está más claramente basado en el griego, y evidentemente es un error de copista, aunque san Gregorio, en el libro 3 de *Moralia*, capítulo 11, había explicado piadosamente la versión anterior.

Así también el pasaje del **Salmo 41**: "Ad Deum fontem vivum" (A Dios, fuente viva) podría corregirse sin problema a "Ad Deum fortem vivum" (A Dios, fuerte vivo). En hebreo se lee claramente

"לאלהים לאל חי" (a Dios, al fuerte vivo), y en griego también "πρὸς τὸν Θεὸν ἰσχυρὸν" (a Dios, el fuerte), donde no hay lugar para el error. En nuestro texto pudo fácilmente cambiarse "fortem" (fuerte) por "fontem" (fuente), especialmente cuando precede la frase: "Mi alma tiene sed". De igual manera, en el misal, el pasaje de **Juan 19**, "Accepit eam in sua" (La recibió en su [casa]), que antes se leía "in suam" (en suya), ha sido corregido correctamente, conforme al códice griego que dice claramente "εἰς τὰ ἴδια" (en lo suyo).

**SEGUNDO**, cuando los códices latinos varían y no se puede establecer con certeza cuál es la verdadera lectura de la vulgata, podemos recurrir a las fuentes para ayudarnos a encontrar la lectura correcta. Así, en **Josué 5**, algunos códices latinos dicen: "Quibus iuravit, ut ostenderet eis terram fluentem lacte et melle" (A quienes juró mostrar la tierra que fluye leche y miel); otros códices dicen: "ut non ostenderet" (para no mostrar). La lectura verdadera parece ser la segunda, ya que en hebreo se añade consistentemente "non" (no). De modo contrario, en **Josué 11**, algunos códices dicen: "Non fuit civitas, quae non se traderet" (No hubo ciudad que no se rindiera); otros códices dicen: "Non fuit civitas, quae se traderet" (No hubo ciudad que se rindiera). Esta última es la verdadera, ya que es conforme al hebreo, y las palabras que siguen lo requieren. Igualmente, en **Lucas 1**, algunos códices dicen: "Redemptionem plebis suae" (La redención de su pueblo); otros dicen "plebi suae" (para su pueblo), y esta última parece más verdadera, ya que en griego se lee "τῷ λαῷ αὐτοῦ" (para su pueblo).

**TERCERO**, cuando las palabras o frases en latín son ambiguas, podemos recurrir a las fuentes si allí no hay ambigüedad. Por ejemplo, en **Génesis 3**, donde leemos: "Maledicta terra in opere tuo" (Maldita sea la tierra en tu obra), esto puede entenderse tanto del futuro, es decir, mientras la cultives, como del pasado, es decir, por el pecado de Adán, a causa del cual la tierra fue maldita. Pero en hebreo no hay ambigüedad, ya que "בעבורך" (por ti) solo puede significar "por ti", es decir, por tu pecado. De ahí que el beato

Jerónimo en sus *Quaestiones Hebraicae* advirtiera que los que tradujeron "Maledicta terra in transgressione tua" (Maldita sea la tierra por tu transgresión) lo hicieron correctamente. Aunque no niego que podría haber sucedido que en hebreo fuera "בעבודך" (en tu obra) y que, por un error de los copistas, se haya cambiado la letra "Daleth" por "Resch".

De igual manera, en **Lucas 2**, donde leemos: "In terra pax hominibus bonae voluntatis" (En la tierra paz a los hombres de buena voluntad), el término "bonae voluntatis" (de buena voluntad) es ambiguo, ya que puede referirse tanto a los hombres como a la paz. Pero del griego se colige que es mejor unirlo con "paz", de modo que el sentido sea: "En la tierra paz a los hombres, la paz, digo, de la buena voluntad de Dios hacia los hombres". Pues "εὐδοκία" generalmente no significa la buena voluntad de los hombres, sino la buena voluntad de Dios hacia los hombres. Asimismo, en el **Salmo 2**, la frase "Ne quando irascatur Dominus, Et; Cùm exarserit in brevi ira eius, Et; Beati qui confidunt in eo" (No sea que se enoje el Señor, Y; cuando se encienda de repente su ira, Y; bienaventurados los que confían en él) es dudosa entre los latinos, en cuanto a si estas palabras se refieren al Padre o al Hijo, ya que en el Salmo se menciona a ambos. Pero del hebreo se colige claramente que estas palabras se dicen del Hijo. Finalmente, en el **Salmo 138**, "Non est occultatum os meum à te" (No está oculto mi "os" de ti), en latín es dudoso si se refiere a "os" (boca) o a "os" (hueso). Pero en hebreo es claro, ya que la palabra es "עצמי" (mi hueso), no "פי" (mi boca).

**CUARTO** y último, es lícito recurrir a las fuentes para comprender la fuerza y propiedad de las palabras. Así, en **Éxodo 1**, "Aedificavit illis domos" (Les construyó casas), entendemos que, según la frase hebrea, significa fecundidad y abundancia de hijos. Del mismo modo, en el **Salmo 112**, "Qui habitare facit sterilem in domo" (Él hace habitar a la estéril en casa). También en el **Salmo 138**, "Imperfectum meum viderunt oculi tui" (Mis imperfecciones vieron

tus ojos), la palabra hebrea indica claramente que se refiere propiamente a un embrión. Y en el mismo Salmo: "Mirabilis facta est scientia tua ex me" (Admirable es tu ciencia respecto a mí), se aclara fácilmente desde el texto hebreo, significando que la ciencia de Dios es tan maravillosa que excede la capacidad humana para comprenderla. Aquellos que son conocedores de la lengua hebrea reconocerán también un hebraísmo similar en las palabras de Pablo en **Efesios 3**: "Scire etiam supereminentem scientiae caritatem Christi" (Conocer también el amor de Cristo, que excede todo conocimiento). No significa que el amor de Cristo sea un don superior al conocimiento, como parece sugerir el texto, sino que el amor de Cristo es tan grande que sobrepasa la capacidad de ser comprendido por el conocimiento.

El **TERCER argumento** de los herejes se basa en varios pasajes donde parece que la edición vulgata contiene algún error. Aunque ellos proponen estos pasajes sin ningún orden, nosotros los presentaremos de forma ordenada: primero, los pasajes que presentan de varios libros de las Escrituras del Antiguo Testamento; luego, los que presentan de los Salmos; y, finalmente, los que presentan del Nuevo Testamento.

## CAP. XII: Se defienden los pasajes que Kemnitius dice que están corrompidos en la edición vulgata.

El **PRIMER** pasaje es **Génesis 3**, donde leemos: *Ipsa conteret caput tuum* (Ella te aplastará la cabeza). Kemnitius dice que este pasaje está corrompido para probar la intercesión y patrocinio de María, argumentando que debería leerse *Ipsum* (Él aplastará tu cabeza), ya que la Escritura habla del "semilla", es decir, de Cristo, como enseñan todos los antiguos.

RESPONDO, en primer lugar, que la edición vulgata tiene variantes: algunos códices dicen *Ipse* (Él) y otros *Ipsa* (Ella). Por lo tanto, no es contrario a la edición vulgata si se demuestra que debería leerse *Ipse* o *Ipsum*. En **SEGUNDO** lugar, no es improbable que deba leerse *Ipsa*, y no es una corrupción inventada por los papistas. Aunque muchos códices hebreos tienen "הוא" (él), he leído uno en el que estaba escrito "היא" (ella). Además, eliminando los puntos (signos diacríticos), el término hebreo "היא" puede interpretarse como "ella". Solo alguien muy ignorante no sabría esto, ya que en las Sagradas Escrituras aparece frecuentemente "הוא" en lugar de "היא". Así en **Génesis 3:12** y **Éxodo 3:8**. Añádase que *Ipsa* fue leído por Cláudio Mario Víctor en su libro 1 sobre el Génesis, Alcimo Avito en el libro 3 de sus cánticos, capítulo 6, Crisóstomo en su homilía 17 sobre el Génesis, Agustín en el libro 2 de *Contra los maniqueos*, capítulo 18, y en el libro 11 de *De Génesis ad litteram*, capítulo 36, Ambrosio en el libro *De fuga seculi*, capítulo 7, Gregorio en el libro 1 de *Moralia*, capítulo 38, y muchos otros como Eucerio, Ruperto, Beda, Rábano, Estrabón, Lirano y Bernardo en su sermón 2 sobre *Missus est*. Por lo tanto, es mentira lo que dice Kemnitius, que todos los antiguos leían *Ipsum*.

OBJECIÓN: Dirás que el verbo *conteret* (aplastará) en hebreo es de género masculino, por lo tanto se refiere a la "semilla", que también es de género masculino, y no a la mujer, que es de género femenino.

RESPONDO que no es nuevo en las Escrituras encontrar que con nombres femeninos se usen pronombres o verbos en género masculino. Por ejemplo, en **Rut 1:8**, dice Rut a sus nueras: "יעשה יהוה עמכם חסד כאשר עשיתם עם המתים" (Que el Señor haga misericordia con ustedes, como ustedes la hicieron con los muertos); en **Ester 1:20**: "הנשים יתנו" (las mujeres darán); y en **Eclesiastés 12:5**: "וישחו כל־בנות" (todas las hijas se inclinarán). Se encuentran muchos otros ejemplos similares.

El **SEGUNDO** pasaje es **Génesis 6**, donde leemos: *Cuncta cogitatio cordis intenta est ad malum* (Toda la intención del corazón está dirigida al mal). Kemnitius afirma que este pasaje está corrompido para minimizar el pecado original, ya que en hebreo se lee "יצר לבו רק רע כל־היום" (el pensamiento del corazón de él es solo mal todo el día).

RESPONDO que el sentido es el mismo. El término *figmentum cordis* (formación del corazón) significa pensamiento del corazón, ya que es formado por el corazón, como también enseñan los hebreos en ese pasaje. Por lo tanto, es lo mismo decir *cuncta cogitatio cordis intenta est ad malum* (toda la intención del corazón está dirigida al mal) y *figmentum cordis non est nisi malum* (la formación del corazón no es sino mal). No obstante, de esto no se sigue, como creen los luteranos, que todas las obras de los hombres sean malas; ya que esto es una hipérbole de las Escrituras, que a menudo se utiliza para enfatizar algo, como en el mismo capítulo se dice: *Omnis caro corruperat viam suam* (toda carne había corrompido su camino). Y sin embargo, también se dice allí que Noé fue un hombre justo y perfecto en su generación.

El **TERCER** pasaje es **Génesis 9**, donde leemos: *Qui effuderit sanguinem hominis, fundetur sanguis illius* (Quien derrame sangre humana, su sangre será derramada). Kemnitius dice que este pasaje está mutilado, ya que en hebreo se lee: *Qui effuderit sanguinem hominis per hominem, fundetur sanguis illius* (Quien derrame sangre humana, por medio de un hombre su sangre será derramada).

RESPONDO que esa omisión no da un sentido falso ni imperfecto, por lo que no es de gran importancia. El sentido es el mismo tanto en hebreo como en latín: quien mate a un hombre, será también él muerto.

El **CUARTO** pasaje es **Génesis 14**, donde leemos: *At vero Melchisedech Rex Salem, proferens panem et vinum, erat enim Sacerdos Dei altissimi* (Pero Melquisedec, rey de Salem, sacando pan y vino, era sacerdote del Dios altísimo). Kemnitius dice que este pasaje está corrompido para que probemos de allí el sacrificio de la Misa, ya que en hebreo no se menciona el verbo ofrecer, ni una conjunción causal, como en la edición vulgata.

RESPONDO, en primer lugar, que Kemnitius miente al decir que en la vulgata aparece el verbo ofrecer. No leemos *obtulit* (ofreció), sino *proferens* (sacando) pan y vino. En cuanto a la conjunción causal, la edición vulgata la tiene, y también la tiene el texto hebreo, aunque Kemnitius, o por ignorancia no la haya visto, o por malicia no haya querido verla. Pues, aunque en hebreo se usa "ו" (y), este término se utiliza a menudo en lugar de "כי" (porque), como en **Isaías 64**: *Tuiratus es, & peccavimus* (Te enojaste, y pecamos), es decir, *porque pecamos*, donde también está "ו" en lugar de "כי". En **Génesis 20**: והיא בעלת בעל *En morieris propter mulierem, quam tulisti, habet enim virum* (Te morirás por la mujer que tomaste, pues tiene esposo), se lee igualmente "ו" en lugar de "כי". Y en **Génesis 30**: נהשתי ויברכני יהוה *Experimento didici, quia benedixerit mihi Dominus* (He aprendido por experiencia que el Señor me ha bendecido), hay numerosos ejemplos similares en los códices hebreos.

Por lo tanto, Melquisedec sacó pan y vino para ofrecerlo a Dios como sacrificio, porque era sacerdote del Dios altísimo. Y todos los antiguos griegos y latinos afirman que, con este acto, él prefiguraba nuestro sacrificio, en el cual, bajo la apariencia de pan y vino, ofrecemos el cuerpo y la sangre de Cristo a Dios. Esto lo afirman Clemente de Alejandría en el libro 4 de los *Stromata*, Eusebio en el

libro 5 de *Demonstratio Evangelica*, capítulo 3, Epifanio en la herejía 79, Crisóstomo en la homilía 35 sobre el Génesis, Cipriano en el libro 2, carta 3, Ambrosio en el libro 4 de los *Sacramentos*, capítulo 3, Jerónimo en su comentario sobre el capítulo 26 de Mateo, Agustín en el libro 17 de *La ciudad de Dios*, capítulo 17, y Eucerio en el libro 2 sobre el Génesis, capítulo 18. Finalmente, en el **Salmo 109** se dice de Cristo: *Tú eres sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec*, como lo explica Pablo en **Hebreos 5** y **7**. ¿Y por qué es Cristo sacerdote según el orden de Melquisedec, sino porque él ofreció pan y vino, y Cristo se ofrece a sí mismo bajo la apariencia de pan y vino?

**El QUINTO pasaje** está en el último capítulo de **Números**, donde leemos: *Omnes viri ducent uxores de tribu et cognatione sua: et cunctae feminae de eadem tribu maritos accipient* (Todos los hombres tomarán esposas de su tribu y familia: y todas las mujeres de la misma tribu tomarán esposos). Este pasaje no lo señala Kemnitius, sino Osiander en sus anotaciones a la armonía evangélica, ya que parece contradecir numerosos ejemplos de las Escrituras. Por ejemplo, Josabeth, hija del rey Jorán de la tribu de Judá, fue esposa de Joiada, el sumo sacerdote de la tribu de Leví (2 Crónicas 22). Rut, la moabita, fue esposa de Booz, de la tribu de Judá (Rut 4). Mical, de la tribu de Benjamín, fue esposa de David, de la tribu de Judá (1 Samuel 18). Además, todos los hebreos juraron al final del libro de Jueces que no darían sus hijas en matrimonio a ningún hombre de la tribu de Benjamín, lo que implica que, si no hubiese habido tal juramento, habría sido permitido dar a sus hijas a hombres de otra tribu. Asimismo, la beata Virgen María, de la tribu de Judá, era prima de Isabel, de la tribu de Leví (Lucas 1). Finalmente, este precepto parece ir contra el texto hebreo, donde solo se especifica que las mujeres que son herederas de los bienes paternos no pueden casarse con hombres de otra tribu, mientras que no hay ninguna ley sobre los hombres ni sobre las mujeres que no son herederas.

Abulensis, comentando este pasaje, dice que esta ley no incluía a la tribu de Leví ni a mujeres extranjeras, y que, en casos de necesidad o para grandes príncipes y reyes, se podía dispensar de esta ley. Así responde a todos los ejemplos mencionados. Sin embargo, en la ley divina no era posible dispensar. Además, cuando David tomó a Mical por esposa, no era rey, y su matrimonio con Mical no era tan necesario como para que se debiera dispensar de la ley divina por ello.

Canus responde mejor en su libro 2 de *De locis*, capítulo 14, aunque no explica completamente el asunto. El sentido de la ley, tanto en la edición vulgata como en el texto hebreo, es que cuando una mujer no tiene hermanos y, por lo tanto, es heredera, no puede casarse con alguien que no sea de su tribu, y ningún hombre puede casarse con ella, aunque ella lo desee, a menos que sea de su tribu. Por lo tanto, la ley se da tanto para hombres como para mujeres, pero con el fin de proteger los bienes de las mujeres.

Que este sea el verdadero sentido de la ley se evidencia por el propósito de la misma. El fin de la ley, como se menciona en el pasaje, es que las herencias no se mezclen y no pasen de una tribu a otra. Por lo tanto, para lograr este fin, no era necesario prohibir absolutamente los matrimonios fuera de la tribu, sino solo en el caso de que la mujer que iba a casarse fuera heredera. De esta manera, se da respuesta a todos los ejemplos mencionados.

En cuanto a lo que se decía de que el texto hebreo tiene una redacción diferente, respondo que eso es falso. En primer lugar, la ley dada a las mujeres en el texto hebreo es clara, tanto en el hebreo como en el latín. La ley dada a los hombres, que los opositores dicen que no se encuentra en el hebreo, está contenida en las palabras: איש *בנחלת מטה אבתיו ידבקו בני ישראל* (Los hijos de Israel se mantendrán adheridos, cada uno en la posesión de la tribu de sus padres). Los adversarios creen que el verbo *adherebunt* (se adherirán) se refiere a la posesión, de modo que el sentido sería: "Permanecerán en la posesión, es decir, en la posesión de su propia tribu". Pero no es así;

se refiere a la esposa, de modo que el sentido es: "Los hijos de Israel se adherirán, es decir, unirán matrimonios, cada uno en la posesión de su tribu", es decir, no pasarán por el matrimonio a la posesión de otra tribu. Este sentido se deduce de lo que sigue en el pasaje: "Y toda hija que herede una posesión se adherirá a un hombre de su propia tribu", etc. Así interpretaron este pasaje Eusebio en su libro 1 de *Historia*, capítulo 6, Epifanio en su herejía 78, Ambrosio en el capítulo 3 de Lucas, Beda en el primer capítulo de Lucas, y Damasceno en el libro 4, capítulo 15.

El **SEXTO** pasaje está en **Esdras 9**, donde nosotros tenemos "pax illius" (su paz), cuando debería ser "paxillus" (clavija).

RESPONDO que aquí también hay un error de copistas, pues la palabra hebrea es "יתד" (paxillus, clavija), y muchos códices latinos contienen *paxillus*.

El **SÉPTIMO** pasaje está en **Job 5**, donde leemos: *Voca si quis est, qui tibi respondeat, et ad aliquem Sanctorum convertere* (Llama, si hay quien te responda, y vuelve a alguno de los santos). Kemnitius dice que este pasaje ha sido corrompido para apoyar la invocación de los santos.

RESPONDO que quizás Kemnitius estaba ebrio cuando escribió esto, pues en hebreo está claramente escrito en **Job 5:1**: *מקדשים תפנה קרא־נא היש עונך ואל־מי* (Llama ahora, si hay quien te responda, y dirígete a alguno de los santos). Y en verdad, si se busca una palabra clara y precisa, aquí está la más clara de todas.

El **OCTAVO** pasaje está en **Proverbios 16**, donde nosotros leemos: *Pondus et statera iudicia Domini sunt, et opera eius omnes lapides seculi* (El peso y la balanza son juicios del Señor, y todos los pesos de la balanza son su obra), cuando debería ser "lapides sacculi" (pesos del saco), según el hebreo כיס (bolsa), y no "seculi", que se refiere a *olam* (mundo) o *ad* (para siempre).

RESPONDO que en nuestra edición hay varias lecturas, y la correcta es la que dice *sacculi* (saco). En otra, por error de los copistas, se ha puesto *seculi* (mundo).

**El NOVENO pasaje** está en **Eclesiastés 9**, donde leemos: *Nescit homo utrum odio vel amore dignus sit* (El hombre no sabe si es digno de odio o de amor). Kemnitius afirma que este pasaje está corrompido para apoyar la duda de fe sobre la remisión de los pecados, lo cual ya había escrito Calvino en el capítulo 5 de sus *Instituciones*, §28.

RESPONDO que nuestro intérprete ha traducido correctamente, no contando las palabras hebreas, sino evaluándolas y expresando su sentido. El texto hebreo dice: *גם אהבה גם שנאה אין יודע האדם הכל לפניהם*, que significa: "El hombre no sabe ni del amor ni del odio; todo está ante sus ojos". San Jerónimo, en su comentario sobre este pasaje, explica el sentido de estas palabras: "He encontrado que las obras de los justos están en manos de Dios, pero, sin embargo, no pueden saber ahora si son amados o no por Dios; esto lo sabrán en el futuro, cuando todo se revele después de esta vida, ya que entonces será el juicio y ahora es el combate". Esta interpretación tan veraz del pasaje no pudo ser mejor expresada que con las palabras: *Nescit homo utrum odio vel amore dignus sit* (El hombre no sabe si es digno de odio o de amor), pero todo permanece incierto para el futuro.

Si alguien objeta que los impíos saben que son dignos de odio, hay que tener en cuenta que el Eclesiastés se refiere solo a los justos, quienes, aunque no son conscientes de ningún pecado, no pueden estar seguros, mientras viven en este mundo, de si son realmente justos o no, por lo que desconocen si son dignos de odio o de amor.

El **DÉCIMO** pasaje es **Eclesiástico 5**, donde leemos: *De propitiato peccato noli esse sine metu* (No estés sin temor acerca del pecado expiado). Kemnitius también afirma que este pasaje está corrompido para probar la incertidumbre sobre la remisión de los pecados.

RESPONDO que hay varias lecturas en este pasaje, como señala Cornelio Jansenio. Algunos códices dicen "de propitiato peccato" (sobre el pecado expiado) y otros "de propitiatione" (sobre la expiación) o "de propitiatu peccati" (sobre la expiación del pecado). La última parece mejor, ya que es más conforme al texto griego *περὶ ἐξιλασμοῦ μὴ ἄφοβος γίνου* (no seas sin temor acerca de la expiación).

Esto refuta la falsa opinión de los herejes, quienes ordenan que el hombre crea con certeza que es justo, o lo será si así lo cree. Pues el Sabio habla o de la expiación ya obtenida, en cuyo caso es lo mismo decir "de propitiatione peccati" (de la expiación del pecado) que "de propitiato peccato" (del pecado expiado), y entonces es falso lo que afirman los herejes, de que el hombre debe estar seguro de haber obtenido el perdón; o habla de la expiación por obtener, y entonces es falso lo que ellos dicen, que el hombre debe estar seguro de obtener el perdón. Pero esto se discutirá en su lugar adecuado.

El **UNDÉCIMO** pasaje es **Eclesiástico 16**, donde leemos: *Misericordia faciet locum unicuique secundum meritum operum suorum* (La misericordia hará lugar a cada uno según el mérito de sus obras). Kemnitius se queja de que hemos añadido la palabra "mérito", que no está en el griego, y así hemos corrompido el pasaje para mostrar los méritos de las buenas obras. Esta queja la había hecho también Calvino en el capítulo 10, §52 de sus *Instituciones*.

RESPONDO que el texto griego no contiene la palabra "mérito", porque es un término latino, y el texto griego es griego. Sin embargo, hay algo que tiene el mismo significado y se expresa adecuadamente con la palabra "mérito". El griego dice "κατὰ ἔργα" (según las obras), y nadie que tenga el más mínimo conocimiento de la lengua griega puede negar que "κατὰ ἔργα" en latín significa "según los méritos de las obras".

El **DUODÉCIMO** pasaje es **Joel 2**, donde leemos: *Praestabilis super malitia* (Superior a la malicia). Kemnitius dice que estas

palabras no significan nada y que en nuestra Iglesia se cantan sin entender su significado.

RESPONDO que San Jerónimo incluyó esta palabra en su texto y la usó también en su comentario, lo que debe hacer que Kemnitius acepte que le damos más crédito a Jerónimo que a él mismo. *Praestabilis super malitia* significa "excelente en la misericordia y en perdonar el castigo", lo cual es una cualidad propia de Dios. Es lo mismo que decir: *Paenitens super malitia* (Arrepentido del mal), que es la traducción literal del hebreo. La palabra hebrea "נחם" (niḥam) significa "arrepentirse", en la forma "niphal". También podría interpretarse correctamente, si consideramos las palabras latinas, que *praestabilis super malitia* significa "superior a la malicia", es decir, mejor que para ser vencido por la malicia. Esto es ciertamente verdadero, ya que ninguna iniquidad, ni la cantidad de los pecados, puede superar la infinita bondad de Dios.

El **DÉCIMO TERCER** pasaje está en **Miqueas 5**, donde leemos: *Et tu Bethlehem Ephrata parvulus es in millibus Iuda, ex te mihi egredietur, qui sit dominator in Israël* (Y tú, Belén Efrata, eres pequeña entre los millares de Judá, de ti saldrá para mí el que será dominador en Israel). Osiander en sus anotaciones a la armonía evangélica dice que este pasaje está corrompido y debería corregirse para decir: "Parum est ut sis in millibus Iuda" (Poco es que estés entre los millares de Judá), en lugar de "Parvulus es" (pequeña eres).

RESPONDO que nuestro intérprete ha traducido correctamente. Tanto el códice caldeo como el griego coinciden, y Jerónimo también lo leyó de esta manera en su comentario sobre este pasaje. Además, el Evangelio de Mateo (capítulo 2) lo cita de esta manera, diciendo: *Minima es* (No eres la menor). Aunque los hebreos a veces utilizan géneros diferentes en lugar del neutro, no lo hacen siempre. En cuanto a la objeción de que el sentido no encaja bien, digo que lo que sigue encaja perfectamente con lo anterior, si lo leemos como una pregunta, tal como lo hizo Mateo, quien por eso tradujo negativamente: "No eres la menor", porque leía: "¿Eres pequeña?".

## CAP. XIII: Se defienden los pasajes que Calvino afirma que el intérprete latino tradujo mal en los Salmos.

Ahora llegamos a los pasajes que Juan Calvino, en su "Antídoto contra el Concilio de Trento", señaló como corrompidos y pervertidos. Y aunque antes de nosotros, Guillermo Lindano ya había hecho esto diligentemente en sus libros sobre el mejor método de traducción, sin embargo, no parece inútil que las calumnias de los herejes sean refutadas por varios autores.

Así que el **primer pasaje** está en las palabras del segundo Salmo: *"Apprehendite disciplinam"* ("Tomad la disciplina"). Este pasaje, según Calvino, está corrompido por culpa del intérprete, ya que en el hebreo está escrito נשקו־בר (Nashqu Bar), es decir, "besad al hijo"; y esto de ningún modo pudo haber ocurrido por un error de los copistas, ya que no hay semejanza alguna entre las letras.
**RESPONDO**: Literalmente en hebreo está escrito: "besad o adorad al hijo"; sin embargo, el sentido de este pasaje está perfectamente traducido como "Tomad la disciplina". Así lo tradujo el caldeo, así el griego, y así lo han leído todos los antiguos griegos y latinos hasta el presente. Por tanto, debe observarse que, cuando se dice "besad al hijo", el sentido es "reconoced que el Hijo de Dios es el verdadero Rey y vuestro Mesías", besándole la mano en señal de honor, como lo explica el beato Jerónimo en el primer libro contra Rufino. Y por ello también puede traducirse como "Adorad al hijo". Ahora bien, reconocer que el hijo es Rey y Mesías no podemos hacerlo de otro modo que aceptando su fe y doctrina. ¿Y qué otra cosa es "Tomad la disciplina" sino "aceptad la enseñanza y doctrina del Hijo de Dios"?

El **segundo pasaje** está en el Salmo 4:
*"Filii hominum usquequo gravi corde"* ("Hijos de los hombres, ¿hasta cuándo seréis pesados de corazón?"). Este pasaje es criticado también por Calvino, porque en el hebreo no hay nada similar: ya que en lugar de nuestras palabras "gravi corde ut quid" (pesados de corazón, ¿hasta cuándo?), en hebreo está escrito כבודי לכלמה (kabodi

lekelima), es decir, "mi gloria se convierte en ignominia".
**RESPONDO**: Es muy verosímil que el texto hebreo esté corrompido por un error de los copistas; porque si se cambia la letra כ por ב y se cambian los puntos vocálicos, resultará "pesados de corazón, ¿hasta cuándo?", es decir, כבודי לב למה (kabodi lev lama), y sin duda así lo leyeron los setenta intérpretes, cuya versión siguieron todos los Padres griegos y latinos, excepto Jerónimo, que lo leyó de otro modo y tradujo "mis gloriosos". No obstante, el sentido siempre es el mismo, lo cual basta para la veracidad de la traducción. Pues Dios se lamenta en ese lugar de los hombres porque, despreciando las cosas eternas, aman las temporales: y de hecho, según la versión griega y latina, los llama "pesados de corazón" porque lo son por sus propios defectos. Según el texto hebreo, tal como está ahora, los llama "mi gloria" o "mis gloriosos" porque lo son por beneficio divino, si en ellos consideramos la imagen celestial y no su propio defecto. Además, כבודי (kabodi) puede ser tanto un participio pasivo del verbo כבד (kabed) como un nombre verbal.

El **tercer pasaje** está en el Salmo 31:
*"Conversus sum in aerumna mea, dum configitur spina"* ("Me convertí en mi aflicción, mientras se clavaba la espina"). Este pasaje también es criticado por Calvino, porque en el hebreo hay otras palabras y otro sentido. Literalmente, en hebreo está escrito: "Mi savia se secó y mi lozanía se convirtió en sequedades estivales". Y, de hecho, el sentido de nuestra edición es: "Me convertí al arrepentimiento en tiempo de aflicción y sufrimiento, mientras la espina de la calamidad comenzaba a clavarse en mí". Sin embargo, el sentido del texto hebreo es: "Todos mis bienes perecieron, así como la savia y la lozanía se secan y perecen bajo el ardor del sol en el verano".

**RESPONDO**: Nuestro traductor no puede ser reprochado en este pasaje, porque no tradujo del hebreo, sino que lo trasladó del griego al latín. Además, el texto griego concuerda perfectamente con el nuestro. Los Setenta intérpretes parecen haber leído el texto hebreo

de manera algo diferente a como se encuentra ahora. Por lo tanto, parece haber un error de los escribas en el hebreo. Con una mínima modificación de una o dos letras, el sentido en el hebreo podría coincidir con el de nuestra edición. La expresión *נהפך לשדי* ("mi lozanía se convirtió") si se lee *בהפכתי לשדי* sería "me convertí en mi aflicción", tal como lo leyó también el beato Jerónimo, que tradujo: "Me volví en mi miseria". Y lo que sigue: *בחרבוני קיץ* ("en las sequedades estivales"), si se lee de esta forma: *בחרברני קוץ* ("mientras se me clava una espina"), sería: "Dum configitur mihi spina" ("mientras se me clavaba la espina").

Y ciertamente, cuando vemos en el texto latino que fácilmente pudo haber habido un cambio hecho por los copistas debido a la similitud de las letras, y no pudo haber ocurrido en el hebreo, decimos que el error de los copistas está en el latín. ¿Por qué, entonces, no decimos que en este lugar, donde fácilmente pudo ocurrir un error en el hebreo, y no en el griego o el latín, el texto hebreo fue alterado por un error de los copistas?

El **cuarto pasaje** está en el mismo salmo:
Donde leemos:
*"In chamo et freno maxillas eorum constringe, qui non appropinquant ad te"* ("Con bozal y freno aprieta sus mandíbulas, a los que no se acercan a ti"). Calvino sostiene que debería leerse: "Con bozal y freno para contenerlos, para que no se acerquen a ti".
**RESPONDO**: Es increíble la impudencia de Calvino en este asunto, porque tanto los Setenta intérpretes como el beato Jerónimo en su Salterio para Sofronio, y todos los Padres, siempre han leído este pasaje tal como lo leemos ahora. Y las palabras hebreas, incluso como están ahora, pueden ser perfectamente interpretadas de esta manera.

El **quinto pasaje** está en el Salmo 37:
*"Quoniam lumbi mei impleti sunt illusionibus"* ("Porque mis lomos están llenos de ilusiones"). Calvino pregunta: ¿Qué debemos entender por lomos llenos de ilusiones?

**RESPONDO**: La palabra hebrea נקלה (niklá) significa ignominia y ardor, por lo que David está hablando de la lujuria y el ardor de la libido, que, cuando se manifiesta en el cuerpo, genera ilusiones en la mente. El traductor griego, a quien siguió el latino y, sorprendentemente, también el caldeo, puso el efecto en lugar de la causa, lo cual no debería parecer nuevo ni extraño a nadie.

El **sexto pasaje** está en el Salmo 67:
*"Qui habitare facit unius moris in domo"* ("Hace habitar en una casa a los de un mismo carácter"). Calvino sostiene que debería leerse: "Hace habitar a los solitarios en una casa", es decir, que enriquece a los que están sin familia y sin compañía.
**RESPONDO**: Las palabras hebreas pueden recibir varios sentidos, y todos son correctos. Un sentido es: "El que hace habitar en su casa, que es la Iglesia, a personas de un mismo carácter", es decir, de una misma fe, esperanza y voluntad, según lo dicho en Hechos 4: "La multitud de los creyentes tenía un solo corazón y una sola alma". Porque aquellos de diversa fe o voluntad, como los herejes y los cismáticos, no pueden permanecer en la Iglesia, sino que o bien salen por su propia cuenta o son expulsados. Este es el sentido expresado por los Setenta intérpretes, y de ahí proviene la traducción latina, seguida por casi todos los Padres griegos y latinos. Y este sentido no se desvía del hebreo, ya que יחדים (yajdím) proviene del verbo יחד (yajad), que significa "unir", de donde se deriva יחיד (yajíj), que significa "unido" o "uno compuesto de muchos". Sin embargo, como también significa "único" o "solitario", otro sentido igualmente válido es: "El que hace que los hombres abandonados y solitarios, que no tienen quién los defienda, habiten seguros en sus casas, protegidos por la ayuda divina". Este es el sentido que parece haber tenido en cuenta el divino Jerónimo, quien tradujo "solitarios". Un tercer sentido también es correcto y no contradice a los otros: "El que hace que los hombres únicos, es decir, los huérfanos o estériles, habiten en casa", es decir, que posean una gran familia.
No es absurda la interpretación de aquellos que lo entienden así: "Hace habitar a los solitarios en casa", es decir, hace que algunos,

por amor a la contemplación celestial, abandonen la multitud y se retiren a lugares desérticos, para vivir en soledad, como en su tiempo lo hicieron Elías, luego Juan Bautista, y después nuestros Pablo, Antonio, Hilarión y otros.

El **séptimo pasaje** está en el mismo Salmo, donde en lugar de "los que habitan en los sepulcros", Calvino afirma que debe leerse: "En un lugar seco". Y, de hecho, no se puede negar que la palabra hebrea צחיחה (tsajíja) indica un lugar árido y seco. Pero tampoco es creíble que el traductor griego ignorara esto, siendo una palabra bastante conocida. El intérprete quiso expresar el horror de ese desierto, de donde Dios sacó a su pueblo; un lugar que parecía un sepulcro. Vemos que Ezequiel usó una frase similar en el capítulo 37, donde llama a la cautividad babilónica "sepulcros de los judíos".

El **octavo pasaje** está en el mismo salmo, donde dice:
*"Dominus dabit verbum evangelizantibus virtute multa, Rex virtutum dilecti, dilecti, et speciei domus dividere spolia. Si dormiatis inter medios cleros, pennae columbae deargentatae, et posteriora dorsieius in pallore auri"* ("El Señor dará la palabra a los que anuncian con gran poder, el Rey de los ejércitos amados, amados, y la belleza de la casa dividirá los despojos. Si duermes entre los rebaños, las alas de la paloma estarán plateadas, y su espalda, en el resplandor del oro").

Este pasaje ha sido particularmente atacado por Calvino, quien afirma que, cuando el sentido fluye bien en las palabras de David, el intérprete lo ha envuelto en enigmas de los cuales ni un Edipo podría escapar. Propone que debería leerse:
*"Reges exercituum fugerunt, fugerunt, et habitatrices domus diviserunt spolia. Si dormistis inter medias ollas, eritis sicut pennae columbae, quae tecta est argento, et cuius alae tectae sunt flavo auro"* ("Los reyes de los ejércitos huyeron, huyeron, y las habitantes de la casa dividieron los despojos. Si dormisteis entre las ollas, seréis como las alas de una paloma, cubiertas de plata, y cuyas alas están cubiertas de oro amarillo").

**RESPONDO**: En primer lugar, no se puede acusar al traductor latino, quien tradujo fielmente lo que encontró en el griego. Y aunque este pasaje es muy oscuro en la edición latina, también lo es en el griego y el hebreo, e incluso en la propia versión de Calvino, como se puede comprobar.

Además, el texto hebreo se puede adaptar fácilmente a nuestra lectura. La expresión *מלכי צבאות* significa "Reyes de los ejércitos" o "Reyes de las virtudes". Sin embargo, si se cambian los puntos y se lee *מלך צבאות* se obtendría "Rey de las virtudes", como *מלכי צדק* ("Rey de justicia"). Y el término *ידדון* significa "huyeron", pero los Setenta intérpretes parecen haber leído *ידידות* con una sola letra cambiada, lo que significa "amado". Esta palabra aparece en el título del Salmo 44, donde se dice "cántico del amado". Además, la expresión *נות בית* significa "habitante de la casa", no "habitantes" como mal traduce Calvino, sino que también puede significar una mujer hermosa y delicada, que generalmente permanece en casa. De este uso derivado, la palabra pasa a significar "belleza y hermosura". De hecho, San Jerónimo en este pasaje traduce "hermosura", y casi siempre lo hace así en otros contextos.

Por último, el término *שפתים* no significa "ollas", como Calvino supone. Esta palabra está en número dual, y por lo tanto denota algo naturalmente doble, pues los hebreos suelen usar el dual de esta manera. Las ollas, por otro lado, son innumerables. *שפתים* significa "dos labios" o "dos límites" u "ordenanzas". De ahí que San Jerónimo tradujera "entre los límites", y los Setenta, "entre cleros", es decir, "sorteos" o "herencias", como si dijeran "entre los límites de dos herencias". Así, nuestra lectura no está en desacuerdo con el texto hebreo. Ahora, expliquemos el sentido.

Según San Agustín y otros Padres, el sentido de estas palabras es el siguiente:
*"Dominus dabit verbum evangelizantibus virtute multa"* ("El Señor dará la palabra a los que evangelizan con gran poder"), es decir, el Señor otorgará a los predicadores del Evangelio la elocuencia y la

sabiduría, a las que no podrán resistir ni contradecir sus adversarios. Lo que dirán será confirmado con señales y prodigios. *"Rex virtutum dilecti, dilecti"* ("El Rey de las virtudes del amado, del amado"), significa que el Señor mencionado es el Rey de las virtudes, es decir, el Rey poderosísimo, el Señor de innumerables ejércitos de ángeles, y al mismo tiempo el Padre del amado, el Mesías, su Hijo muy querido, quien también les dará a los mismos predicadores el poder de dividir los despojos de las naciones convertidas a Cristo, para la hermosura y esplendor de su casa, que es la Iglesia. La palabra "speciei" está en caso dativo, y significa "para la hermosura". *"Si dormiatis inter medios cleros"* ("Si dormís entre los medios cleros"), significa: Si vosotros, predicadores y pastores de la Iglesia, os mantenéis entre dos herencias, la celestial y la terrenal, de manera que mientras vivís aquí no os ocupéis totalmente en los asuntos temporales, ni tampoco exclusivamente en los espirituales; ni en la acción, ni en la contemplación, sino en el medio, entonces la Iglesia será como una paloma bellísima, con alas plateadas y dorso dorado, etc.

El **noveno pasaje** está también en el mismo salmo, donde leemos: *"Ut quid suspicamini montes coagulatos"* ("¿Por qué miráis con recelo los montes coagulados?"). Calvino propone que debería leerse: "¿Por qué envidiáis a los montes fértiles?". Pero dado que la palabra רצד no se encuentra en ningún otro lugar y hay casi tantas interpretaciones de esta palabra como intérpretes, ¿por qué seguir a uno solo (Campensis) en lugar de a los Setenta intérpretes? Ciertamente, Calvino no puede confirmar su versión con ningún otro pasaje. Por lo tanto, es necesario someterse al juicio de los intérpretes, y todos verán que los Setenta intérpretes son los más confiables, especialmente cuando su versión ha sido aprobada por el uso prolongado de la Iglesia Católica.

El **décimo pasaje** está también en el mismo lugar, donde leemos: *"Etenim non credentes inhabitare Dominum Deum"* ("Porque los no creyentes no habitarán en el Señor Dios"). Calvino sostiene que

debería leerse: "También los desertores para que habite el Señor Dios". Pero ciertamente esta contradicción es excesiva, ya que el sentido es el mismo, y las palabras de la edición Vulgata son mejores. Incluso San Jerónimo, a partir del hebreo, tradujo: "No creyentes habitarán en el Señor Dios".

El **undécimo pasaje** está en el mismo salmo donde leemos: *"Convertam in profundum maris"* ("Los convertiré en el fondo del mar"). Calvino sostiene que el hebreo contiene lo contrario, es decir, "Los sacaré del fondo del mar". En primer lugar, es posible traducir correctamente desde el hebreo "al fondo del mar", como lo testifica R. David, quien afirma que a veces la preposición מן se usa en lugar de ב, como en Deuteronomio 33:2, מסיני ("en el Sinaí"). Además, existen variantes en los códices griegos y latinos: algunos leen *in profundum* ("al fondo"), mientras que otros leen *in profundis* ("en las profundidades"). La segunda lectura parece ser la más correcta y está en armonía con el hebreo. Porque ¿qué significa *"Convertam in profundis maris"* ("Los convertiré en las profundidades del mar"), sino que incluso aquellos que están en las profundidades del mar serán sacados y convertidos? Así lo han interpretado Agustín, Beda, Eutimio y muchos otros.

El **duodécimo pasaje** está también en el mismo salmo donde leemos:
*"Ibi Beniamin in mentis excessu"* ("Allí está Benjamín en éxtasis"). Calvino se sorprende por la elección del traductor, ya que en hebreo dice רדם, es decir, "su dominador". **RESPONDO** que este verbo puede significar tanto "dominador" (רדה) como "durmiendo profundamente" (ורדם). La última interpretación fue seguida por los traductores griego y latino, pero ambas son correctas y no se contradicen. Los escritores católicos, junto con San Agustín, entienden a Benjamín como el Apóstol Pablo, quien estuvo "en éxtasis" (tan profundamente dormido que no sabía si estaba en el cuerpo) y al mismo tiempo fue un gran dominador o líder espiritual de la Iglesia entre los gentiles.

El **decimotercer pasaje** se encuentra en el Salmo 132, donde leemos:
*"Viduam eius benedicens benedicam"* ("Bendeciré abundantemente a su viuda"). Calvino y Kemnitius afirman que este pasaje está corrupto, ya que en hebreo se encuentra צידה, es decir, "su sustento". Calvino añade que algún escriba miope habría tenido en su texto "Victum" (sustento), pero al confundir la letra *c* con *t* y *d*, habría leído "Vidum" (que no significaba nada) y luego añadió una *a* para convertirlo en "Viduam" (viuda), sin que nadie corrigiera este error.

**RESPONDO** que Calvino se equivoca dos veces en este pasaje. Primero, al decir que nadie notó esta variación: fue observada por Crisóstomo, Hilario, y también por San Jerónimo en su comentario sobre el Génesis. Además, muchos escritores recientes, como Cayetano y Titelmann, lo mencionan. Segundo, al afirmar que un escriba miope corrompió este pasaje, ya que la variación no proviene del latín, sino del griego. En la mayoría de los códices griegos, se encuentra *χείραν* ("viuda"), y así lo leyeron Ambrosio, Hilario, Agustín, Crisóstomo, Próspero, Casiodoro y otros. San Hilario también afirma que, antes del nacimiento de Cristo, el texto ya contenía *χήραν* ("viuda").

También añado que, si hubo algún error, debió de ser en el griego, ya que *χήραν* y *θήραν* (sustento) difieren solo en una letra, y algunos escribas pudieron haber escrito *χήραν* en lugar de *θήραν*. Incluso ahora, algunos códices griegos tienen *θήραν* y San Jerónimo en su Salterio tradujo *venationem* ("caza"), tal como lo interpretaron Crisóstomo y Teodoreto.

Sin embargo, como el sentido es casi el mismo, y siempre se ha leído y cantado "viuda" en las Iglesias griega y latina, no creo que sea necesario cambiar este pasaje. San Jerónimo, en su carta a Sunia y Fretela, aconseja sabiamente que, aunque los doctos deben notar y observar las diferencias en los Salmos latinos con respecto al hebreo, no por ello debe cambiarse el texto que ha sido usado en la Iglesia durante tantos siglos y ha ganado tal autoridad. Este consejo

de San Jerónimo no fue seguido por Calvino, quien alteró y cambió todo, hasta el punto de crear prácticamente un nuevo Salterio.

Finalmente, quiero citar algunas palabras de Conrad Pellican, un teólogo zwingliano, para mostrar que podemos decir de nuestra edición lo que Moisés dijo de Dios: "Nuestra edición no es como las suyas, y nuestros enemigos son jueces". Después de haber publicado el Salterio traducido dos veces del hebreo, él dio este testimonio sobre nuestro Salterio en el prefacio del año 1534: "Hemos descubierto que la edición Vulgata del Salterio concuerda con tanta destreza, erudición y fidelidad con el hebreo en cuanto al sentido, que no dudo que el intérprete griego y latino haya sido eruditísimo, piadosísimo y verdaderamente inspirado por el espíritu profético. Aunque en algunos lugares difiera de los puntos hebreos que ahora usan los judíos, tengo dudas de que esos puntos fueran los mismos en tiempos antiguos, y sospecho que ha habido algunos cambios en las letras al comparar cuidadosamente las variantes".

Y hasta aquí sobre el Antiguo Testamento.

## CAP. XIV: Se defienden los pasajes que los herejes afirman que están corrompidos en la edición latina del Nuevo Testamento.

En el Nuevo Testamento, Kemnitius y Calvino también han señalado no pocos pasajes que, según ellos, están corrompidos por el traductor latino.

**El primer pasaje es Mateo 9:**
"No he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores."
Kemnitius dice: "La hermosa sentencia ha sido mutilada, ya que falta en latín la expresión 'al arrepentimiento'."
RESPONDO: En primer lugar, esa partícula se encuentra en algunos textos latinos. Luego, digo que es más verosímil que dicha partícula sea superflua en el griego y que no estuviera en los códices griegos corregidos. San Jerónimo no la leyó en su comentario, y sin embargo, Jerónimo comparó diligentemente el griego con el latín y corrigió el latín a partir del griego. Además, no es necesaria, como es evidente, pues llamar a los pecadores y no a los justos claramente significa exhortar al arrepentimiento a los que lo necesitan, no a los que no lo necesitan, algo que el Señor había ilustrado un poco antes con el ejemplo del médico.

**El segundo pasaje es Juan 14:**
"El Espíritu Santo os recordará todo lo que os haya dicho."
Kemnitius sostiene que este pasaje está corrompido, para probar que todo lo que se define en los concilios debe aceptarse como oráculos del Espíritu Santo, ya que en griego no dice "os haya dicho", sino "os dije" (εἶπον ὑμῖν).
RESPONDO: San Agustín y otros autores antiguos leen el texto como nosotros, y el sentido es el mismo que en griego. No entendemos que el Señor dijera: "El Espíritu Santo os recordará todo lo que os haya dicho en ese momento", sino lo que os he dicho ahora, es decir, lo que ahora oís de mí y no entendéis, el Espíritu Santo lo traerá a la memoria y os lo explicará. Y los católicos no

fundamentan en esta palabra la autoridad de los concilios, sino que tenemos otros argumentos, de los cuales hablaremos después.

**El tercer pasaje es Romanos 1:**
"Predestinado como Hijo de Dios."
Calvino critica este pasaje como mal traducido, ya que en griego está ὁρισθέντος, que significa declarado o manifestado, y porque se predestinan las cosas que no existen; sin embargo, Cristo siempre fue Hijo de Dios, argumento que también usa Orígenes en este pasaje.
RESPONDO: Nuestro traductor lo ha traducido muy bien, pues aunque el verbo griego ὁρίζειν significa determinar, y entre los autores profanos a menudo se usa para declarar, en la Escritura se entiende de otra manera. Como enseña San Dionisio en el libro de los nombres divinos, capítulo 5, este verbo es propio de la teología, es decir, tiene en la Escritura un significado peculiar, ya que siempre significa establecer, decidir, definir, y nunca declarar, como se ve en Hechos 2, 4, 17, Romanos 8, Efesios 1, y otros lugares. Por ejemplo, cuando se dice en Hechos 2: "A este entregasteis por el determinado consejo y la presciencia de Dios" (ὡρισμένῃ βουλῇ), es evidente que no significa declaración, sino ordenación divina. De manera similar, en Romanos 8: "A los que predestinó, a éstos también llamó," en griego está προώρισε, y ni siquiera los adversarios sostienen que significa "declaró".

Y puesto que la ordenación y la definición de Dios no pueden ser temporales, sino eternas, por eso nuestro traductor, al ver que el Apóstol habla de una predestinación eterna, prefirió traducir "predestinado" en lugar de "destinado". Así lo leyeron todos los latinos más antiguos, como Ireneo en el libro 3 contra los valentinianos, capítulo 32, Hilario en el libro 7 sobre la Trinidad, Ambrosio, Sedulio, y otros en este pasaje, y Agustín en el libro sobre la predestinación, capítulo 15, y en Juan, tratado 105. Tertuliano, en su libro contra Praxeas, también lee "definido", que es lo mismo que "predestinado". Además, el Concilio de Toledo XI,

capítulo 1, lee y expone “predestinado”. Y la pequeña razón de Calvino no tiene efecto alguno, pues no decimos que se predestinó para que el Verbo de Dios comenzara a ser el Hijo de Dios eterno, sino para que el Verbo de Dios se hiciera hombre, y por tanto, que aquel que fue hecho de la simiente de David, como dice Pablo, sea el Hijo de Dios. Esto lo explican claramente Agustín y el Concilio de Toledo.

**El cuarto pasaje es Romanos 1, al final del capítulo:**
“Quienes, habiendo conocido la justicia de Dios, no comprendieron que los que hacen tales cosas son dignos de muerte, no sólo los que las hacen, sino también los que consienten a los que las hacen.” Kemnitius, junto con Valla, Erasmo, Jacobo Faber y otros, sostienen que este pasaje está corrompido. Primero, porque el texto griego dice: “ὅιτινες τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ ἐπιγνόντες ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἴσιν, οὐ μόνον αὐτὰ ποιοῦσιν ἀλλὰ καὶ συνευδοκοῦσι τοῖς πράσσουσιν,” es decir, se han añadido en el texto latino las palabras “no comprendieron” y “que hacen” y “consienten”. Segundo, porque Crisóstomo, Oecumenio y Teofilacto lo explican según el texto griego. Tercero, porque lo que se lee en nuestro texto parece falso o al menos poco verosímil. Se dice: “Habiendo conocido la justicia de Dios, no comprendieron que quienes hacen tales cosas son dignos de muerte.” Pues si no comprendieron esto, ¿cómo conocieron la justicia de Dios? ¿Qué es la justicia de Dios, sino que quien actúa mal debe ser castigado?

RESPONDO: Nuestra lectura es sin duda mejor, pues según el griego, el sentido es que es peor consentir en el mal que hacerlo, mientras que según el latín, el sentido es contrario: es peor hacer el mal que consentir en que se haga. Y ciertamente, es absolutamente peor hacer el mal que consentir en que se haga. ¿Quién negará que es peor matar a una persona que simplemente consentir en que sea asesinada, es decir, permitirlo cuando puedes impedirlo? Pues el Apóstol no habla aquí de ordenar o incitar al mal, sino de un consentimiento simple.

Por lo tanto, sobre el PRIMER punto, digo que no podemos sacar nada cierto en esta parte del texto griego, ya que la lectura en los textos griegos es variable.

Origenes lo lee de una manera diferente a Crisóstomo, como se desprende de sus comentarios, y Oecumenio señala que algunos lo leyeron tal como lo leemos nosotros ahora. También Titelmanno, en su "Collationes 1" sobre la epístola a los Romanos, afirma haber leído en un antiguo códice griego manuscrito las palabras οὐ συνῆκαν ("no entendieron").

Sobre el SEGUNDO punto, oponemos autores a autores, pues lo leen como nosotros lo tenemos y lo explican: Cipriano en el libro 1, epístola 4; Ambrosio, Sedulio, Haymo, Anselmo y otros latinos en este pasaje; Hesiquio en el libro 6 sobre el Levítico, comentando el capítulo 20, y el Papa Símaco en el "Apologético contra el emperador Anastasio".

Sobre el TERCER punto, digo que lo que se encuentra en el texto griego parece más bien falso. Pues lo que se dice en latín: “Habiendo conocido la justicia de Dios”, no contradice lo que sigue: “no entendieron”. Porque cuando dice “habiendo conocido”, habla del conocimiento teórico; cuando dice “no entendieron”, habla del práctico. Así, el sentido es que, habiendo conocido la verdad, sin embargo, cegados por sus malos afectos, no pudieron convencerse seriamente de que debían actuar de esa manera. También podría decirse que “no entendieron” no se refiere a “que quienes hacen tales cosas”, sino a “sino también quienes consienten en que se hagan”. El sentido es que estos filósofos paganos, habiendo conocido que existe un solo Dios y, por lo tanto, que es malo adorar a Júpiter y Marte y otras falsas deidades, no entendieron que no solo era malo lo que hacían las multitudes, sino también que era malo consentir en tales actos, y no advertirles ni reprenderles, cosa que los mismos filósofos hacían.

El QUINTO pasaje es Romanos 4, donde se dice que Abraham no fue justificado por obras. Kemnitius se queja de que hemos añadido "de la ley" para que podamos interpretar ese pasaje sobre las obras de la ley que prescribía ceremonias.

RESPONDO que esto es una pura calumnia, ya que los códices latinos, o todos o casi todos, no tienen la expresión "de la ley". Tampoco entendemos ese pasaje sobre las obras de la ley antigua, sino sobre las obras hechas con las propias fuerzas. Además, Ambrosio tiene en el texto "de la ley" y en su comentario lo explica refiriéndose a la ley antigua. Así que los papistas no han corrompido este pasaje, como miente Kemnitius. Pero hablaremos de esto más adelante.

El SEXTO pasaje es Romanos 11, donde leemos: "Si es por gracia, ya no es por obras; de otro modo, la gracia ya no sería gracia". Kemnitius calumnia que hemos suprimido la sentencia completa, a saber: "Si es por obras, ya no es por gracia; de otro modo, la obra ya no sería obra".

RESPONDO que en los códices griegos se encuentra esa sentencia y que Teofilacto la explica, pero no es reconocida por ningún otro autor: ni Orígenes, ni Crisóstomo, ni Ambrosio, ni ningún otro comentarista de este pasaje la mencionan, ni siquiera Agustín, quien trata este pasaje frecuentemente, especialmente en el libro 2 "Sobre el bien de la perseverancia", capítulo 18. Incluso Erasmo, en sus anotaciones a este pasaje, rechaza esta adición como superflua. Y esto debería bastar a Kemnitius, quien en la misma página nos remite a Erasmo para que aprendamos de él los errores de la edición vulgata.

El SÉPTIMO pasaje es Efesios 5, donde dice: "Este es un gran sacramento".

Kemnitius afirma que ha sido mal traducido como “sacramento”, cuando en griego es μυστήριον (misterio), y dice que lo hemos hecho para probar que el matrimonio es un sacramento.

RESPONDO que en griego y en latín “sacramento” y “misterio” son lo mismo; los griegos siempre llaman μυστήρια (misterios) a los sacramentos. Y los santos padres que comentan este pasaje del apóstol, como Ambrosio, Jerónimo y otros latinos, siempre usan esta palabra.

El OCTAVO pasaje es Efesios 6, donde leemos: “Tomad toda la armadura de Dios, para que podáis resistir en el día malo, y estando firmes en todo”.

Kemnitius sostiene que este pasaje está corrompido, ya que en griego dice “todos perfectos” (ἅπαντα κατεργασάμενοι), y así lo explican Ambrosio, Jerónimo, Crisóstomo y otros.

RESPONDO que el sentido es el mismo, pero que hay que unir el adjetivo “perfectos” con la palabra “en todo”, y no con el verbo “estar firmes”. Pues el sentido del apóstol es que debemos armarnos completamente con armas espirituales, para que, así armados, podamos no caer en la batalla contra el diablo, sino mantenernos firmes. Por lo tanto, dice: “Tomad la armadura de Dios”, en griego πανοπλίαν, es decir, todas las armas: el casco, el escudo, la espada, la coraza, etc., para que en todo seamos perfectos, es decir, completamente equipados y armados, y perfectos en todas las virtudes, para que podáis estar firmes contra el diablo. O bien, y es lo mismo, para que, habiendo conseguido todas las armas y estando revestidos de ellas, podáis entonces manteneros firmes, etc.

El NOVENO pasaje es Hebreos 9, donde leemos: “Para quitar los pecados de muchos”.

Kemnitius se queja de que la traducción griega ha sido mal interpretada, ya que ἀνανέγκειν no significa “quitar”, sino “llevar”.

RESPONDO que el sentido es el mismo en este pasaje. Además, parece que el traductor ha vertido el significado de manera muy precisa, ya que ἀναφέρω significa propiamente “llevar hacia arriba”, “sacar” o “extraer”. Así como cuando se extraen agua o impurezas de algún pozo, se dice que las impurezas son “extraídas”, de la misma manera, los pecados que Cristo quitó y sacó de lo profundo de nuestro pecho pueden decirse correctamente que fueron “extraídos” por él.

El DÉCIMO pasaje es Hebreos 13, donde leemos: “Con tales sacrificios, Dios se complace”.

Kemnitius dice que aquí se ha introducido el término “mérito”, que no se encuentra en el griego.

RESPONDO que el verbo griego εὐαρεστεῖται ὁ θεὸς significa propiamente “Dios se deleita”, o como lo traduce Erasmo, “agrada a Dios”. En latín, se dice correctamente “bien merecer” sobre algo cuando alguien hace algo agradable a otro, y todos lo saben. Así, nuestro traductor dijo: “Con estos sacrificios, Dios se complace”, es decir, con estos sacrificios, se realiza algo grato a Dios, y quien los ofrece “bien merece” de Dios. El traductor entendió “merecer” en un sentido pasivo.

El UNDÉCIMO pasaje es Santiago 5:

“Y el Señor lo levantará.”

Kemnitius dice que no se ha traducido correctamente el verbo griego ἐγερεῖ, y que el pasaje ha sido deliberadamente corrompido para confirmar los efectos del Sacramento de la Extremaunción, ya que el verbo griego no sugiere nada de eso.

RESPONDO que Kemnitius no sabe lo que está diciendo, pues el verbo griego muestra mejor los efectos de la Extremaunción, tal como los católicos los reconocen en ese sacramento, que el verbo latino. Los católicos atribuyen tres efectos a este sacramento. Uno

principal, aunque común con otros sacramentos, a saber, que perdona los pecados, si quedaran algunos. El segundo, propio de este sacramento, es que en ese momento de angustia, tristeza y dolores, levanta y consuela al enfermo. El tercero es que, a veces, también sana corporalmente.

Santiago expone estos tres efectos, comenzando por los menos importantes, con las siguientes palabras:

"¿Está enfermo alguno entre vosotros? Llame a los presbíteros de la Iglesia, y oren por él, ungiéndolo con aceite en el nombre del Señor. Y la oración de fe salvará al enfermo, y el Señor lo levantará; y si hubiere cometido pecados, le serán perdonados."

Por lo tanto, el segundo efecto de este sacramento, es decir, el de levantar, consolar y animar al hombre que está en el lecho de muerte, oprimido por la tristeza, dolores y tentaciones, está propiamente expresado por el verbo griego ἐγείρω, que significa "levantar", "erguir", etc.

El DUODÉCIMO pasaje es 1 Juan 5:

"Os escribo estas cosas para que sepáis que tenéis vida eterna, vosotros que creéis en el nombre del Hijo de Dios."

Kemnitius dice que esta sentencia está mutilada, ya que en griego dice: "Os escribo estas cosas a vosotros que creéis en el nombre del Hijo de Dios, para que sepáis que tenéis vida eterna, y para que creáis en el nombre del Hijo de Dios."

RESPONDO que el códice latino no está mutilado, sino que el griego es redundante, como también sospecha Erasmo en este pasaje, cuya opinión suele respetar mucho Kemnitius. Pues, habiendo dicho: "Os escribo estas cosas a vosotros que creéis en el nombre del Hijo de Dios", ¿qué necesidad hay de añadir "para que creáis en el nombre del Hijo de Dios"? ¿Por qué exhortar a hacer

algo que ya han hecho? Además, San Beda también lee el pasaje como lo tenemos nosotros.

## CAP. XV: Sobre las ediciones vulgares.

Existe una controversia entre los católicos y los herejes acerca de si es necesario, o al menos conveniente, que el uso de las Sagradas Escrituras sea común en la lengua vulgar y propia de cada región. En este sentido, todos los herejes de este tiempo coinciden en que se debe permitir a todos el acceso a las Escrituras, e incluso entregarlas en su lengua, y que cuando se lean o canten públicamente, como en los oficios sagrados, también se haga en la lengua propia y materna. Así lo enseña Brentius en la *Confesión de Wurtemberg* en el capítulo sobre las horas canónicas. Calvino, en el libro 3 de sus *Instituciones*, capítulo 20, § 33. Kemnitius en el *Examen* de la 4ª sesión del Concilio de Trento. Lo mismo enseñan todos los demás al traducir las Escrituras al alemán, francés, inglés y otras lenguas, y leer y cantar las Escrituras públicamente en esas lenguas.

Por otro lado, la Iglesia Católica de Cristo no prohíbe en absoluto las traducciones vulgares, como falsamente afirma Kemnitius (pues en el índice de libros prohibidos editado por Pío IV, en la Regla 4, vemos que se concede la lectura de esos libros a aquellos que pueden usarlos de manera útil y fructífera, es decir, a aquellos que hayan obtenido el permiso de su ordinario); sin embargo, se prohíbe que dicha lectura se permita a todos indiscriminadamente, y que las Escrituras se lean o canten en lenguas vulgares en el uso público y común de la Iglesia, como se establece en el Concilio de Trento, sesión 22, capítulo 8, y canon 9.

Debemos estar satisfechos con las tres lenguas que el Señor honró en el título de su cruz (Juan 19) y que, por consenso unánime, son superiores a todas las demás en antigüedad, amplitud y dignidad, y que, además, son las lenguas en las que los libros divinos fueron originalmente escritos por sus autores, es decir, hebreo, griego y latín. San Hilario habla así sobre estas lenguas en su prefacio a los Salmos: "En estas tres lenguas se predica principalmente el sacramento de la voluntad de Dios y la expectativa del reino

bienaventurado," refiriéndose al hecho de que Pilato escribió en estas tres lenguas: *Jesús de Nazaret, Rey de los judíos*.

Sobre este tema, que yo sepa, han escrito dos autores: el Cardenal Hosius de Varmia en su *Diálogo sobre la lectura sagrada en lengua vernácula* y el sacerdote de nuestra Sociedad, Jacobo Ledesma, en un libro que escribió sobre este mismo tema. Tomaremos algunos puntos de estos autores y los insertaremos en nuestra discusión para que sea más completa.

En primer lugar, podemos confirmar la costumbre de la Iglesia Católica a partir del uso de la Iglesia del Antiguo Testamento, que se mantuvo desde el tiempo de Esdras hasta Cristo. Desde los tiempos de Esdras, el hebreo dejó de ser la lengua vulgar del pueblo de Dios, ya que durante los setenta años en los que los hebreos estuvieron entre los caldeos en Babilonia, olvidaron su lengua propia y aprendieron el caldeo, y desde entonces, el caldeo o siríaco fue su lengua materna. Por esta razón, en el libro 2 de Esdras, capítulo 8, leemos que cuando se leyó el libro de la ley del Señor al pueblo entero, Nehemías, Esdras y los levitas lo interpretaron, porque de otro modo el pueblo no lo comprendía. Y por esto, como se dice en ese mismo lugar, hubo gran alegría en el pueblo, porque habían comprendido las palabras de la ley gracias a la interpretación de Esdras.

Además, esto se deduce claramente de las palabras de Cristo y de los evangelistas. Por ejemplo, en Marcos 5: **"Talitha cumi"**, que significa, "Niña, levántate", está en siríaco, pues en hebreo no se dice **"Talitha"**, sino **ילדה** (*yaldah*) o **נערת** (*na'arah*). También **"Abba"** en Marcos 14, que en hebreo es **אב** (*av*). En Mateo 27, **"Hacheldama"** es siríaco, mientras que en hebreo se dice **שדה דם** (*sade dam*). Igualmente, **"Gólgota"** es siríaco, mientras que en hebreo sería **גלגלת** (*gulgoleth*). En todos los evangelios encontramos la palabra **"Pascua"**, que no es ni griego ni hebreo, ya que en hebreo se dice **פסח** (*pesach*). Puedes encontrar más ejemplos en Jerónimo en su libro sobre los nombres hebreos. Así, no puede haber

duda de que en ese tiempo la lengua vulgar no era el hebreo, y, sin embargo, las Escrituras se leían y cantaban públicamente en el templo y en las sinagogas únicamente en hebreo. En primer lugar, en el libro 2 de Esdras, capítulo 8, se desprende claramente que la Escritura se leía en hebreo y no en siríaco, ya que el pueblo no entendía sin un intérprete. Esto también se confirma en Juan 7: **"Esta multitud que no conoce la ley"**.

Finalmente, hasta el día de hoy, los judíos leen las Escrituras en hebreo en las sinagogas, aunque actualmente ninguna nación habla el hebreo como lengua vulgar. Esto no contradice la existencia de la **paráfrasis caldea de las Escrituras**, ya que fue hecha en su totalidad, o en gran parte, después de la venida de Cristo, y además, los hebreos nunca la recibieron como Escritura para ser leída públicamente, que es de lo que estamos hablando.

**En segundo lugar**, se prueba a partir de la práctica de los apóstoles, ya que ellos predicaron el Evangelio por todo el mundo y establecieron iglesias, como queda claro en la carta de Pablo a los Romanos (Rom. 10) y en la carta a los Colosenses (Col. 1), así como en el último capítulo del Evangelio de Marcos. También se menciona en el libro 1 de Ireneo, capítulo 3, quien, estando muy cercano a los tiempos apostólicos, dice que en su tiempo ya había iglesias fundadas en Oriente, en Libia, en Egipto, en Hispania, en Germania y en las regiones intermedias, es decir, Italia y Galia. Y, sin embargo, no escribieron los Evangelios ni las Epístolas en las lenguas de esos pueblos a los que predicaban, sino únicamente en hebreo o en griego, y según algunos, también en latín. De hecho, algunos piensan que el Evangelio de Marcos, como ya mencionamos anteriormente, fue escrito en latín en Roma por el mismo Marcos, y luego él mismo lo tradujo al griego. Sobre este tema, véase a Dámaso en la vida de San Pedro, a Adriano Fino en su libro 6 *Flagelo contra los judíos*, capítulo 80, y libro 8, capítulo 62, así como a Pedro Antonio Beuter en sus anotaciones 9 a las Sagradas Escrituras.

El hecho de que no escribieran en ninguna otra lengua, aunque no las desconocían, ya que poseían el don de lenguas, puede demostrarse de varias maneras. **Primero**, porque no queda ningún vestigio de ningún escrito apostólico que no sea en griego; ni ningún antiguo autor transmite que hayan escrito en otra lengua que no sea hebreo, griego o latín. **Además**, Pablo escribió a los romanos en griego, aunque la lengua vulgar en Roma no era el griego, sino el latín; del mismo modo, Pedro y Santiago escribieron en griego a los judíos dispersos por el mundo, aunque su lengua materna no era el griego ni el hebreo, sino la lengua de la región en la que habitaban, como se desprende del pasaje de *Hechos 2*: **"¿No son galileos todos estos que están hablando? Y nosotros los oímos hablar en nuestras lenguas, etc."** Esto fue dicho por los judíos que habían llegado a Jerusalén desde varias regiones. Pues Lucas dice en *Hechos 2*: **"Había en Jerusalén judíos, hombres piadosos, de todas las naciones bajo el cielo"**. Igualmente, Juan escribió en griego su primera epístola a los partos, como lo atestigua San Higinio en su epístola 1 y San Agustín en el libro 2 *Cuestiones sobre los Evangelios*, cuestión 39, y el Papa Juan XI en su epístola a Valerio, aunque el griego no era la lengua materna de los partos.

**En tercer lugar**, se prueba a partir de la práctica de la Iglesia universal, pues, como enseña San Agustín en su epístola 118, disputar contra lo que toda la Iglesia universal practica es una insensatez sumamente insolente. Toda la Iglesia, en su conjunto, siempre ha usado solamente las lenguas hebrea, griega y latina en el uso común y público de las Escrituras, aunque hace mucho tiempo que dejaron de ser lenguas vulgares.

Esto se demuestra, **primero**, por lo que dice el beato Agustín en el libro 2 *Doctrina cristiana*, capítulo 11, que para la comprensión de las Escrituras es necesaria solo la cognición de tres lenguas: hebrea, griega y latina, porque en esas lenguas se lee la Sagrada Escritura, y ningún autor antiguo menciona ninguna otra traducción. Sin embargo, sin duda, había muchas otras lenguas vulgares en ese

momento. Por lo tanto, al menos durante los primeros cuatrocientos años, cuando la Iglesia floreció más, las Escrituras no se leían en lengua vulgar. Luego, según la regla de San Agustín en el libro 4 *Contra los donatistas*, capítulo 24, y del sermón 2 de San León sobre el ayuno de Pentecostés, lo que se practica en toda la Iglesia, si no se puede asignar su origen, se cree con razón que proviene de la tradición apostólica y que siempre ha sido así. Ahora bien, vemos que hoy, en Italia, Germania, Galia, Hispania y Grecia, dondequiera que haya católicos, solo se usan las lenguas griega y latina en la lectura pública de las Escrituras, y no se puede señalar el inicio de esta práctica. ¿Quién podría decir cuándo comenzó este uso?

**Además**, en todo Oriente, en tiempos de San Jerónimo, la única edición en uso público era la griega de los Setenta, corregida por Orígenes, Luciano o Hesiquio. Porque, como aprendemos del mismo Jerónimo en el prefacio de *Paralipómenos*, desde Constantinopla hasta Antioquía se usaba públicamente la edición griega de Luciano; desde Antioquía hasta Egipto, es decir, en toda Siria, se usaba la edición de Orígenes; en todo Egipto se usaba la edición de Hesiquio, y, sin embargo, la lengua griega no era vulgar desde Constantinopla hasta Antioquía, y mucho menos en Siria y Egipto. Porque Galacia está entre Constantinopla y Siria, y sin embargo, la lengua propia de los gálatas en tiempos de San Jerónimo no era el griego, sino otra muy similar a la lengua de los tréveros, como el mismo Jerónimo testifica en el prefacio del libro 2 de su comentario a la epístola a los gálatas.

**Además**, Ponto, Capadocia, Asia Menor, Frigia y Panfilia están situadas entre Constantinopla y Antioquía, y, sin embargo, no compartían la misma lengua vulgar, sino que hablaban lenguas distintas, de modo que no se entendían unos a otros, como se muestra en *Hechos 2*. Aun así, todos estos pueblos utilizaban una única y misma edición de las Escrituras, concretamente la de San Luciano. En Siria, por otra parte, en ese mismo tiempo, la lengua vulgar no era el griego, sino una muy distinta, como lo testifica San

Jerónimo en la vida de San Hilarión, donde dice que Hilarión interrogó a un poseso primero en siríaco y luego en griego, para que lo entendieran los griegos presentes. También el santo Efrén escribió muchas obras en lengua siríaca, es decir, en su lengua vernácula, como menciona San Jerónimo en el *Catálogo de escritores*.

En cuanto a Egipto, también tenía su propia lengua, como lo atestigua Atanasio en la vida de San Antonio, donde dice que San Antonio discutía con unos filósofos griegos a través de un intérprete. San Jerónimo, asimismo, en su libro *De viris illustribus*, sobre San Antonio, dice que este escribió algunas cartas en egipcio, que luego fueron traducidas al griego.

En África, es cierto que, mientras hubo cristianos allí, siempre se utilizó solo la lengua latina en el uso público de las Escrituras, ya que no hay mención alguna en ningún autor de una traducción al púnico. San Agustín, en el libro 2 de *Doctrina cristiana*, capítulo 13, dice que en su tiempo se solía cantar los Salmos en latín en la Iglesia. Igualmente, San Cipriano, en su sermón sobre el *Padre Nuestro*, testifica que en su tiempo se solía decir en la Misa aquella premonición: **Sursum corda** ("Levantemos el corazón"). San Agustín, en *De bono perseverantiae*, capítulo 13, dice que en la Misa, después de la frase **Habemus ad Dominum** ("Lo tenemos levantado hacia el Señor"), el sacerdote añade inmediatamente **Gratias agamus Domino Deo nostro** ("Demos gracias al Señor nuestro Dios") y el pueblo responde **Dignum et iustum est** ("Es justo y necesario"). De esto se desprende claramente que en África la Misa se solía decir en latín, así como la Lectura, la Epístola y el Evangelio, que son partes principales de la Misa.

Sin embargo, en ese tiempo, no todos en África hablaban latín como lengua vulgar, como lo testifica el mismo San Agustín. En su *Exposición incompleta de la Epístola a los Romanos*, hacia la mitad del texto, dice que la palabra **Salus** también es púnica, pero en púnico significa tres cosas, y afirma allí que algunos sabían latín y púnico, y otros solo púnico, siendo estos últimos casi todos los

campesinos. También en su sermón 35 sobre las palabras del Señor, dice que la lengua púnica es afín al hebreo y que lo que los romanos llaman **lucro**, los fenicios lo llaman **mammon**. San Jerónimo, en el prefacio del libro 2 de su *Epístola a los Gálatas*, dice que la lengua de los africanos era una versión algo modificada de la lengua fenicia. Fenicia, por cierto, es una región de Siria.

En Hispania, siempre ha estado en uso público de las Escrituras solo la lengua latina, como se desprende de San Isidoro en sus dos libros *De divinis officiis*. Asimismo, en el Concilio de Toledo IV, capítulo 2, celebrado hace 900 años, se estableció que en toda Hispania se observaría el mismo orden en la recitación de los Salmos, en la Misa, en las Lecturas y en los demás oficios eclesiásticos. Y más adelante, en los capítulos 12, 13, 14 y 15, se muestra claramente que en ese tiempo se solía leer todo en latín, una práctica que se ha mantenido hasta el día de hoy.

No hay ninguna memoria ni vestigio de cambio, aunque hace ya muchos siglos que el latín dejó de ser la lengua vulgar en Hispania. Pues hace más de mil cien años, Hispania se separó del Imperio Romano y fue sometida, en parte, por los godos y, en parte, por los moros, quienes sin duda introdujeron una nueva lengua. Los godos, a quienes algunos llaman getas, tenían su propia lengua, como lo explica San Jerónimo al comienzo de su *Epístola a Sunia y Fretela*. Incluso antes de que los godos corrompieran la lengua de los hispanos, San Jerónimo sugiere que en Hispania existía una lengua propia, ya que en el prefacio del libro 2 de su *Epístola a los Gálatas*, dice que en las Islas Baleares la lengua vulgar era muy similar al griego.

En Inglaterra, San Beda testifica en su tiempo, en el libro 1 de la *Historia de su pueblo*, capítulo 1, que había cuatro lenguas vulgares según las regiones de la misma isla. Sin embargo, el latín era común a todos debido a las Escrituras, ya que todos utilizaban la edición latina de las Escrituras, aunque algunos tenían sus propias lenguas

maternas. Esta misma práctica se mantuvo, como se evidencia por Tomás de Walden en el tomo 3 de *De sacramentalibus*, título 3 y 4.

En cuanto a Francia, el uso de la lengua latina en la lectura pública de las Escrituras cuando ya no era lengua vulgar entre los francos se puede deducir de Albino Alcuino, el preceptor de Carlomagno, en su libro *De divinis officiis*, y también de Amalario de Tréveris, quien floreció alrededor del año 840 y escribió detalladamente sobre los oficios eclesiásticos, donde también muestra que los oficios divinos se celebraban de la misma manera no solo en toda Francia, sino en todo Occidente. En ese momento, el latín no era la lengua materna en Francia, como se deduce del hecho de que doscientos años antes de la época de Amalario, los francos, provenientes de Franconia, una región de Germania, habían ocupado Francia con una gran multitud. San Jerónimo, en la vida de San Hilarión, escribe que los francos tenían su propia lengua, y hablando de un poseso dice: **"Se oía claramente de su boca bárbara, que solo conocía la lengua franca y la latina, palabras en siríaco"**. Incluso antes de que los francos ocuparan Francia, San Jerónimo indica que la lengua de los galos era distinta del latín, en el prefacio del libro 2 de su *Epístola a los Gálatas*.

En Alemania, durante el mismo tiempo, se usaba únicamente el latín en la lectura pública de las Escrituras, como se desprende claramente de Rábano Mauro, obispo de Maguncia, que vivió hace más de setecientos años. En su libro 2 *De institutione clericorum*, explicando el orden de los oficios divinos que se mantenía entonces en Alemania, manifiesta claramente que solo se solía leer públicamente las Escrituras en latín. Y no solo en Alemania, sino también en el resto de Occidente, se seguía la misma práctica, como lo indica en el mismo libro, capítulo 9, cuando dice: **"Este es el orden católico de las celebraciones divinas, que se observa inmutablemente en toda la Iglesia de Cristo"**.

Esto también se puede deducir de Ruperto de Deutz, que floreció en Alemania hace unos cuatrocientos años, y en el libro 1 *De divinis*

*officiis* muestra claramente que en Alemania, como en el resto de la Iglesia, se solía leer las Escrituras en latín en la Iglesia. Que el latín nunca fue lengua vulgar en Alemania es un hecho muy seguro, como lo atestiguan San Jerónimo en su *Epístola a Sunia y Fretela* y en la vida de San Hilarión, así como el hecho de que la lengua germánica no tiene ninguna afinidad con el latín, como para que pudiera haber surgido gradualmente de la corrupción del latín, de la misma manera que lo hicieron el italiano, el español y el francés.

**Además**, en Bohemia y en las regiones vecinas, donde nunca fue la lengua latina vulgar, las Escrituras divinas se leían en latín en las iglesias hace más de mil años. Existe una carta de Gregorio VII, en el libro 7 de sus epístolas manuscritas, dirigida al duque de los bohemios, en la que dice que, por razones justificadas, no quiso permitirles que celebraran los oficios divinos en lengua eslava, como ellos habían solicitado.

Finalmente, en Italia, sin controversia alguna, las Escrituras divinas siempre se leyeron en latín en la Iglesia. El orden romano de los oficios divinos es ahora, en cuanto a sustancia, el mismo que fue desde el inicio de la Iglesia. Isidoro, en el libro 1 de *De officiis ecclesiasticis*, capítulo 15, afirma que este orden de los oficios divinos fue iniciado por San Pedro, y es el que utiliza la Iglesia romana. Sin embargo, fue ampliado y mejorado por el papa Gelasio I, como se desprende del decreto en la distinción 15, canon *Sancta Romana*. Posteriormente, Gregorio I también lo revisó, como se desprende del libro de los Sacramentos, editado por él. Más tarde, Gregorio VII, al ver que este orden se había deteriorado por la negligencia de los tiempos, lo restauró a su forma original, como se muestra en el canon *In die*, de la consagración, distinción 5, y esto mismo fue hecho por el papa Pío V en nuestros días.

Por lo tanto, al comparar estos hechos, entendemos que en la actualidad la Iglesia romana celebra los oficios divinos en la misma lengua y con el mismo orden y número de lecturas y salmos que hace mil años, en tiempos de Gelasio. No debería haber duda de que

el uso del latín entre el pueblo en Italia ha desaparecido desde hace mucho tiempo. Pues Radevicus, que floreció en el año 1170, en su libro 2 *De rebus gestis Friderici*, capítulo 70, escribe que, en la elección del papa Víctor, el pueblo aclamó en estas palabras: **Papa Vittore santo Pietro l'elegge** ("Papa Víctor, san Pedro lo elige"). Incluso Santo Tomás, que floreció hace más de 300 años, en su comentario al capítulo 14 de la primera carta a los Corintios, testifica que en su tiempo había una lengua diferente en Italia que hablaba el pueblo, distinta de aquella en la que se leían las Escrituras en la Iglesia. Por lo tanto, se ha observado siempre en toda la Iglesia de Cristo que las Sagradas Escrituras solo se leían públicamente en griego y en latín, aunque estas lenguas no fueran maternas ni vulgares.

No veo qué argumento más eficaz se podría desear para reprimir la audacia de los innovadores de nuestro tiempo. Sin embargo, añadamos un **cuarto argumento** tomado de la razón misma. Es conveniente para la conservación de la unidad de la Iglesia que el uso público de las Escrituras sea en alguna lengua común. Porque si no hubiera un uso público de las Escrituras en una lengua común, primero se perdería la comunicación entre las Iglesias. Ningún hombre, docto o indocto, asistiría a las iglesias fuera de su patria; además, no podrían celebrarse concilios generales, ya que no todos los Padres que asisten a los concilios tienen el don de lenguas. Esta es la razón **a priori** por la cual los apóstoles escribieron casi todo en griego, ya que en ese tiempo el griego era la lengua común más extendida, como lo testifica Cicerón en su discurso *Pro Archia Poeta*:

**"Las obras griegas, dice, se leen en casi todas las naciones, mientras que las latinas se limitan a sus propios confines."**

Posteriormente, las Escrituras fueron traducidas al latín, porque, al crecer el Imperio Romano, la lengua griega dejó de ser común en Occidente, y el latín comenzó a ser la lengua común al menos entre los eruditos en toda Italia, Galia, Hispania, África y otras regiones.

Así que, dado que en la actualidad no hay una lengua común en todo Occidente, excepto el latín, ciertamente las Escrituras divinas deben leerse en esa lengua.

**Quinto**, si hubiera alguna razón para que las Escrituras debieran leerse públicamente en lengua vulgar entre los fieles, esta sería para que todos pudieran entenderlas. Pero ciertamente el pueblo no entendería los Profetas, los Salmos y otras lecturas de las Escrituras, aunque se leyeran en su lengua materna. Pues nosotros, que sabemos latín, no entendemos inmediatamente las Escrituras, a menos que leamos o escuchemos a los expositores. Entonces, ¿cómo podrían entender los hombres ignorantes? Especialmente cuando las Escrituras se vuelven aún más oscuras al ser traducidas a lenguas extranjeras.

Además, el pueblo no solo no obtendría ningún fruto de las Escrituras, sino que incluso sufriría daño. Fácilmente encontraría ocasión para el error, tanto en la doctrina de la fe como en los preceptos de la vida y la moral. Pues todas las herejías han nacido de las Escrituras mal entendidas, como lo muestra Hilario en el último libro de *De Synodis*. Incluso Lutero reconoció esto, llamando a las Escrituras el "libro de los herejes". Y la experiencia confirma lo mismo.

Casiano, en su *Collationes*, capítulos 2, 3, 4 y 5, relata que los errores absurdos de los antropomorfitas surgieron exclusivamente por ignorancia. Eneas Silvio, en su libro sobre el origen de los bohemios, relata los errores groseros de los taboritas, orebitas y otros, quienes leían las Escrituras en su lengua materna sin entenderlas. Lo mismo sucedió con David Joris, el más pestilente de todos los herejes, quien no conocía ninguna lengua excepto la suya materna, la de los batavos, y, sin embargo, de las Escrituras concluyó que él era el Hijo de Dios y el Mesías, como se puede ver en el libro o carta que sobre sus errores publicaron los basilenses.

Además, si el pueblo ignorante escuchara que en su lengua vulgar se leyera en el *Cantar de los Cantares*:

**"¡Que me bese con los besos de su boca!"**
y:
**"Su mano izquierda está bajo mi cabeza, y su derecha me abraza."**
Y en Oseas:
**"Ve y toma para ti hijos de prostitución."**

O los relatos del adulterio de David, el incesto de Tamar, las mentiras de Judit, cómo José emborrachó a sus hermanos, cómo Sara, Lea y Raquel dieron sus siervas a sus esposos como concubinas, y muchas otras historias de aquellos que se mencionan con gran alabanza en las Escrituras, o bien se sentirían incitados a imitar tales acciones, o bien despreciarían a los santos patriarcas, como lo hacían los maniqueos en tiempos antiguos, o pensarían que las Escrituras contienen mentiras. Y al ver tantas aparentes contradicciones en las Escrituras que no podrían resolver, correrían el riesgo de no creer en nada al final.

He escuchado de una persona digna de fe que, cuando en Inglaterra un ministro calvinista estaba leyendo en la iglesia en lengua vulgar el capítulo 25 del *Eclesiástico*, donde se dicen muchas cosas sobre la maldad de las mujeres, una mujer se levantó y dijo:

**"¿Es esto la palabra de Dios? Más bien, es la palabra del diablo."**

**Sexto**, si fuera necesario leer públicamente las Escrituras sagradas en lengua vulgar, sería necesario cambiar las traducciones en cada generación. Pues las lenguas vulgares cambian considerablemente con cada siglo, como lo enseña Horacio en su *Arte poética* y la misma experiencia lo confirma. Sin embargo, tantos cambios en las traducciones no podrían hacerse sin un grave peligro y dificultad. Pues no siempre se encuentran traductores idóneos, y así se

cometerían muchos errores que no podrían corregirse fácilmente después, ya que ni los papas ni los concilios pueden juzgar sobre tantas lenguas.

**Séptimo**, parece que la majestad de los oficios divinos requiere una lengua más grave y venerable que las que usamos comúnmente, si es posible hacerlo de manera conveniente. Especialmente cuando en los misterios sagrados hay muchas cosas que deben permanecer secretas, como enseñan los antiguos. Dionisio, en el capítulo 1 y el último de *Ecclesiastica hierarchia*, Orígenes en la homilía 5 sobre *Números*, Basilio en *De Spiritu Sancto*, capítulo 27, Crisóstomo en la homilía 24 sobre *Mateo*, y Gregorio en el libro 4 de *Diálogos*, capítulo 56. No es relevante la respuesta de Kemnitius, quien intenta demostrar que la lengua latina no es de ninguna manera más santa y venerable que las demás. No decimos que sea más santa, ni siquiera más grave si consideramos las palabras en sí, pero decimos que es más grave y reverenda precisamente porque no es vulgar.

A todo esto, añadamos los testimonios de dos padres de gran peso, Basilio, el griego, y Jerónimo, el latino, quienes no consideraban conveniente que todos los hombres sin distinción manipularan las Escrituras, aunque en su tiempo no era fácil evitarlo, ya que las lenguas griega y latina aún eran vulgares para algunos pueblos. Teodoro, en el libro 4 de *Historia eclesiástica*, capítulo 17, relata que cuando el prefecto de cocina del emperador dijo algo de las Escrituras, el gran Basilio le reprendió diciendo:

**"Tu deber es pensar en los guisos, no en desentrañar los dogmas divinos."**

¿Qué diría ahora San Basilio, por favor, si viera farmacéuticos, zapateros y otros artesanos manejar la Sagrada Escritura desde los pulpitos en las iglesias luteranas, calvinistas y anabaptistas? Jerónimo, en su epístola a Paulino sobre el estudio de las Escrituras, dice:

**"Lo que es propio de los médicos, lo prometen los médicos; lo que es propio de los herreros, lo hacen los herreros. Solo la ciencia de las Escrituras es aquella que todos se atribuyen."**

**"Escribimos poemas en todas partes, ya seamos doctos o ignorantes; esta ciencia la presume una anciana parlanchina, un viejo demente, un sofista charlatán; todos la toman, la destrozan, la enseñan antes de aprenderla."**

Las quejas de Jerónimo encuentran su mayor expresión hoy en toda Alemania y Francia. Pues todos los artesanos, no solo los hombres, sino también las mujeres, tienen las Escrituras en sus manos, y de su lectura solo añaden a su ignorancia la indocilidad y la arrogancia. Porque al poder recitar las palabras del apóstol y citar los libros y capítulos, creen saberlo todo y no aceptan ser enseñados de ninguna manera. Véase a Juan Cochlaeus en su libro sobre la vida y acciones de Lutero, del año 1522.

## CAP. XVI: Se responden a las objeciones de los herejes.

Veamos ahora qué objeciones plantean ellos en contra. En **primer lugar**, citan las palabras de San Pablo en su primera carta a los Corintios, capítulo 14, donde el apóstol enseña que las lecturas públicas y las oraciones de la Iglesia deben hacerse en lengua vulgar. Pues dice: **"Si la trompeta da un sonido incierto, ¿quién se preparará para la batalla? Así también vosotros, si con la lengua no dais una palabra clara, ¿cómo se entenderá lo que decís? Porque estaréis hablando al aire."** Y más adelante: **"Si oro en una lengua, mi espíritu ora, pero mi mente queda sin fruto. Entonces, ¿qué haré? Oraré con el espíritu y también con la mente; cantaré con el espíritu y también con la mente. Pero si bendices con el espíritu, ¿cómo dirá el que ocupa el lugar del indocto: Amén a tu bendición, si no sabe lo que dices? Porque tú bien das gracias, pero el otro no es edificado."**

RESPONDO que, en primer lugar, es cierto que en gran parte de este capítulo no se trata de la lectura de las Escrituras ni de los oficios divinos, sino de la exhortación espiritual o de la conversación. Pues así como los monjes de antaño se reunían y hablaban sobre temas espirituales, de donde surgieron las *Collationes* de los Padres en Casiano, también en la primera Iglesia, como indica San Justino al final de su segunda Apología, los cristianos se reunían los domingos, primero se leían las Escrituras, luego el obispo daba un sermón, se celebraban los misterios y, finalmente, hablaban entre sí sobre asuntos divinos.

Para evitar el desorden que podía causar la multitud, el apóstol había establecido que solo dos o tres hablaran en cada reunión, y los demás escucharan y juzgaran. Y si, mientras uno hablaba, a otro se le inspiraba algo mejor, el primero debía callar y el segundo debía hablar. Y dado que en Corinto había algunos que, para mostrar el don de lenguas, usaban lenguas extranjeras, el apóstol los corrige, pues las exhortaciones deben ser entendidas por todos.

Que esta es la verdadera interpretación de la mayor parte de este capítulo se entiende, tanto por cómo lo interpretaron los antiguos: San Cipriano en su epístola a Pompeyo y en la epístola a Quirino sobre el re-bautismo de los herejes, cuya interpretación alaba San Agustín en el libro 2 *De baptismo contra los donatistas*, capítulo 8, como también San Basilio en sus *Quaestiones breviter explicatae*, cuestión 278, Ambrosio, Sedulio, Haymo, Teodoreto y Oecumenio en este pasaje; como también por las mismas palabras del apóstol. Pues lo que dice: **"Profetice dos o tres, y los demás juzguen"**, y aquello: **"Si a otro se le revela algo, que el primero calle"**, y también: **"Las mujeres callen en la Iglesia"**, y muchas otras expresiones similares, no pueden referirse sino a la exhortación, ya que la lectura de las Escrituras y los oficios divinos no deben ser juzgados por los profetas, ni se inspira algo en el momento de la lectura, ya que lo que se lee fue inspirado hace mucho tiempo. Tampoco las mujeres celebraron jamás los misterios divinos en la Iglesia. Así pues, las palabras que nos han sido objetadas: **"Si la trompeta da un sonido incierto, ¿quién se preparará para la batalla? Así también vosotros, si con la lengua no dais una palabra clara, ¿cómo se entenderá lo que decís? Porque estaréis hablando al aire"**, deben entenderse en el contexto de la exhortación.

No obstante, sigue habiendo una dificultad con respecto a estas otras palabras: **"Si oro en una lengua, mi espíritu ora, pero mi mente queda sin fruto. Entonces, ¿qué haré? Oraré con el espíritu y también con la mente; cantaré con el espíritu y también con la mente. Pero si bendices con el espíritu, ¿cómo dirá el que ocupa el lugar del indocto: Amén a tu bendición, si no sabe lo que dices?"** Pues parece que en estas palabras no se habla de la exhortación, sino de las oraciones y los salmos.

Aquí es necesario notar que Ambrosio y Haymo leyeron este pasaje con una doble interrogación: **"¿Quién ocupa el lugar del indocto? ¿Cómo responderá Amén?"**. Sin embargo, los griegos siempre lo

han leído como lo tiene nuestra versión vulgata: **"El que ocupa el lugar del indocto, ¿cómo responderá Amén?"**, lectura que también aprueban Calvino, Beza y otros de nuestros adversarios, como la más veraz.

Para resolver esta dificultad, algunos responden que también en estas palabras se trata de la exhortación y no de las oraciones. Así lo entendieron Basilio, Teodoreto y Sedulio, mencionados anteriormente. Sin embargo, parece difícil defender esta interpretación, pues las palabras **προσεύξομαι** (oraré), **ψαλῶ** (cantaré) y **εὐχαριστήσεις** (darás gracias), que utiliza el apóstol, no significan predicar, sino orar, cantar y dar gracias. Por lo tanto, Crisóstomo y Teofilacto, así como Ambrosio y Haymo, entienden este pasaje como referente a las oraciones.

Otros, entonces, dicen que el apóstol habla ciertamente de los oficios divinos, pero no exige que todo el pueblo entienda, sino solo que lo haga alguien que responda en nombre del pueblo. Esto es lo que significan las palabras: **"El que ocupa el lugar del indocto, ¿cómo responderá Amén?"**. Así lo entendieron Haymo, Primacio, Pedro Lombardo, Santo Tomás y algunos otros latinos. Pero esta solución no parece completamente sólida, pues las palabras del apóstol **ὁ ἀναπληρῶν τὸν τόπον τοῦ ἰδιώτου** no significan, según el uso de la lengua griega, "el que toma el lugar del indocto", sino "el que ocupa el lugar del indocto", es decir, "quien se sienta en el lugar de los indoctos", "quien ocupa el lugar de los indoctos", "quien es uno de los indoctos", como lo explican Crisóstomo y Teofilacto en este pasaje. Pues no solo los autores profanos, sino también los sagrados, no usan el término **τόπος** (lugar) para significar "en lugar de" (**vice**), sino el adverbio **ἀντὶ**. Como se muestra en el libro 1 de los *Macabeos*, capítulo 9: **"Se levantó en lugar de Judas"**, y en el capítulo 11: **"Para reinar en lugar de su padre"**, y en el capítulo 13: **"En lugar de su hermano Jonatán"**, y en el capítulo 14: **"Sumo sacerdote en lugar de él"**, donde siempre significa **"en lugar de"**.

**Otra es la opinión de algunos**, que sostienen que cuando el apóstol dice: **"el que ocupa el lugar del idiota"**, se refiere a alguien que efectivamente es un idiota (ignorante). Sin embargo, interpretan que el término "idiota" no se refiere a una persona verdaderamente ignorante, sino a quien desempeña el rol de idiota, es decir, aquel que responde en nombre de los ignorantes. Es como cuando llamamos "hombre popular" a alguien que, aunque sea un patricio, sigue a la facción del pueblo. De este modo, esta opinión es similar a la anterior, pero explicada de manera algo diferente. Así quiso resolver esta dificultad Sixto en el libro 6 de la *Bibliotheca Sancta*, anotación 263, donde también señala que las palabras de Crisóstomo en la homilía 35 sobre la primera carta a los Corintios no han sido traducidas fielmente. Las palabras de Crisóstomo son: **ἰδιώτην δὲ λέικον λέγει** ("llama laico al idiota"). El traductor, sin embargo, lo vertió como: **"Idiota lo llama la plebe común"**, cuando debió traducir: **"Llama idiota al laico"**, es decir, a la persona constituida en la Iglesia para representar a los laicos.

Sin embargo, esta explicación tampoco parece encajar del todo en este pasaje, ya que se podría objetar que, en tiempos de los apóstoles, todo el pueblo solía responder en los oficios divinos, y no había nadie constituido en lugar de los laicos. De hecho, San Justino, al final de su segunda Apología por los cristianos, dice explícitamente que todo el pueblo en la Iglesia solía responder "Amén" cuando el sacerdote terminaba la oración o la acción de gracias.

Lo mismo se mantuvo durante mucho tiempo tanto en Oriente como en Occidente, como se evidencia en la liturgia de San Juan Crisóstomo, al final de sus obras, donde se distingue claramente lo que el sacerdote, el diácono y el pueblo cantaban en los oficios divinos. También se puede observar en San Cipriano, en su sermón sobre el *Padre Nuestro*, donde dice que la plebe respondía: **"Habemus ad Dominum"** ("Lo tenemos levantado hacia el Señor"); y en el prefacio del libro 2 de la *Epístola a los Gálatas* de

San Jerónimo, quien escribe que en las iglesias de la ciudad de Roma se oía como un trueno celestial el "Amén" que el pueblo repetía.

Por lo tanto, la verdadera opinión es que el apóstol no está hablando aquí de los oficios divinos ni de la lectura pública de las Escrituras, sino de los cánticos espirituales que los cristianos componían para alabar a Dios, darle gracias y, al mismo tiempo, para su propia consolación y edificación mutua. Que el apóstol no está hablando de las Escrituras o de los oficios divinos se demuestra por el hecho de que, sin duda, las Escrituras se leían en griego y los oficios divinos se realizaban en griego en Grecia, como incluso admiten los herejes.

Sin embargo, el apóstol habla aquí de la oración y la acción de gracias que se hace a través del don de lenguas, en una lengua extranjera, que nadie entendía, como el árabe o el persa, tal como lo explican Crisóstomo y todos los demás, e incluso, a menudo, quien hablaba no entendía la lengua, como lo indican las palabras: **"Si oro en lengua, mi espíritu ora, pero mi mente queda sin fruto"**, es decir, si oro en el don de lenguas, en una lengua que no entiendo, mi espíritu ora, es decir, mis afectos oran, pero mi mente queda sin fruto, es decir, mi entendimiento no se edifica porque no sé lo que digo. También aquellas palabras: **"El que habla en lengua no habla a los hombres, sino a Dios; nadie lo oye"**, es decir, nadie lo entiende porque nadie entiende. Por lo tanto, el apóstol no está hablando de los oficios divinos, que cuando se realizaban en griego, eran entendidos por muchos, sino de la oración, la alabanza a Dios y la acción de gracias que algunos, en esas reuniones, cantaban en una lengua extranjera.

Además, es ciertamente seguro que los cristianos componían cánticos espirituales y los cantaban en la Iglesia durante las reuniones espirituales. Esto lo enseña Eusebio en el libro 2 de su *Historia*, capítulo 17, tomando de Filón; también lo menciona Dionisio en el capítulo 3 de *De divinis nominibus* y en el siguiente capítulo, donde cita muchos de los cánticos de Hieroteo. Tertuliano,

en el capítulo 39 de su *Apología*, describiendo el ágape de los cristianos, es decir, la cena pública que se celebraba en la Iglesia, dice que quienes podían, acostumbraban a cantar algo a Dios de su propia invención. Finalmente, el mismo apóstol, en *Efesios 5* y *Colosenses 3*, exhorta a que se enseñen mutuamente con salmos, himnos y cánticos espirituales, pasaje que Haymo interpreta como referiéndose a los cánticos que ellos mismos componían. Por lo tanto, dado que estos cánticos se hacían para la consolación del pueblo, el apóstol desea que se realicen en una lengua que se entienda, para que los idiotas (ignorantes), que no saben componer similares cánticos, al menos puedan confirmarlos diciendo "Amén".

**OBJECIÓN**: Así como el apóstol quería que estos cánticos se hicieran en lengua vulgar para que el pueblo pudiera responder "Amén", también debió querer que los oficios divinos se celebraran en lengua vulgar para que el pueblo pudiera responder "Amén".

RESPONDO negando la consecuencia, porque los oficios divinos se realizaban en griego, lengua que muchos del pueblo entendían, aunque no todos. Y eso era suficiente; el apóstol no pretendía que todos pudieran responder. **Además**, en ese tiempo, como los cristianos eran pocos, todos cantaban juntos en la Iglesia y respondían en los oficios divinos; pero luego, al aumentar el número de fieles, los oficios se dividieron más y se dejó solo al clero la tarea de llevar a cabo las oraciones y alabanzas comunes en la Iglesia. **Finalmente**, el propósito principal de esos cánticos era la instrucción y consolación del pueblo. Se hacían en las reuniones en lugar de exhortaciones, por lo que era justo que la mayoría los entendiera; y si no se realizaban en una lengua conocida, o si no seguía inmediatamente una interpretación, se perdería el principal fruto de ellos. Sin embargo, el propósito principal de los oficios divinos no es la instrucción o consolación del pueblo, sino el culto a Dios; y lo que el pueblo debe saber de los oficios divinos se les explica por los pastores.

**SEGUNDA OBJECIÓN**: De una oración no entendida no se sigue ningún provecho, como dice Isaías 29 y Mateo 15: **"Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí"**. Y en 1 Corintios 14: **"Si oro en lengua, mi espíritu ora, pero mi mente queda sin fruto"**. Por lo tanto, todas las oraciones, tanto públicas como privadas, deben hacerse en lengua vulgar. Esta objeción es de Calvino, pero tiene una fácil solución: en primer lugar, es falso que el pueblo no perciba ningún fruto de la oración pública de la Iglesia si no entiende dicha oración, pues la oración de la Iglesia no se dirige al pueblo, sino a Dios en favor del pueblo. Por lo tanto, no es necesario que el pueblo entienda para beneficiarse de la oración; basta con que Dios la entienda. Así como si alguien orara en latín ante el rey en favor de un campesino, ciertamente el campesino podría recibir el beneficio de dicha oración, aunque no entendiera la lengua de su defensor.

**Además**, la Iglesia ora por los fieles y también por los pecadores, quienes muchas veces no solo no entienden, sino que ni siquiera escuchan ni desean que se ore por ellos, y, sin embargo, la Iglesia no ora en vano. ¿Cuánto más no orará en vano por los fieles presentes que desean que se ore por sus necesidades? De aquí que, en *Levítico 16*, Dios ordena que mientras el sacerdote entra al santuario para orar por él y por el pueblo, el pueblo permanezca fuera, de modo que no solo no entienda, sino que ni siquiera oiga ni vea al sacerdote. Esto también lo vemos en tiempos de Zacarías, según relata Lucas 1. Y, sin embargo, ¿quién dudaría de que esa oración beneficiaba al pueblo?

De aquí también dice Orígenes en su homilía 20 sobre Josué: **"Si alguna vez escuchas una lectura de las Escrituras que no entiendes, debes saber que ya has recibido este primer beneficio: que solo al escucharla, como si fuera una oración, se aleja el veneno de las malas influencias que te rodean."** Y Crisóstomo, en su homilía 3 sobre Lázaro: **"¿Qué pasa si no entendemos lo que**

**contienen los libros sagrados? Aunque no entendamos sus profundidades, de la misma lectura se deriva mucha santidad."**

No solo el pueblo puede recibir fruto de la oración de otro, aunque no la entienda, sino también de la que uno mismo eleva a Dios en su favor. Como enseña San Agustín en el libro 3 de *De doctrina christiana*, capítulo 9, los judíos no adoraban en vano a Dios mediante figuras y ceremonias variadas, aunque muchos de ellos entendían su significado incluso menos que nuestros campesinos entienden el latín.

**OBJECIÓN CUARTA** de Brencio. El objetivo de los oficios divinos y de las lecturas públicas es la instrucción, consolación y edificación del pueblo. Pues en *Romanos 15* se dice: **"Para que, por la paciencia y la consolación de las Escrituras, tengamos esperanza."** Y en *1 Corintios 14*: **"Prefiero hablar cinco palabras con entendimiento para instruir a otros, que diez mil palabras en lengua."** Y más adelante: **"Cuando os reunís, cada uno tiene un salmo, tiene una enseñanza, tiene una revelación, tiene una lengua, tiene una interpretación; todo hágase para edificación."** Pero ¿qué instrucción, edificación o consolación puede obtenerse de una lengua desconocida y extranjera?

**RESPONDO** que tanto la proposición como la asunción de este argumento son falsas. El objetivo principal de los oficios divinos no es la instrucción o consolación del pueblo, sino el culto debido a Dios por parte de la Iglesia. El deber del clero es ofrecer perpetuamente a Dios, en nombre de todo el pueblo cristiano, el sacrificio de alabanza que Él exige en el Salmo 40. Asimismo, como soldados, deben vigilar y proteger a toda la Iglesia con vigilias y oraciones, como se dice en Isaías 62: **"Sobre tus murallas, Jerusalén, he puesto vigilantes: todo el día y toda la noche no callarán jamás."** Además, aquellos que no son completamente ignorantes saben latín y se instruyen al escuchar los oficios divinos; mientras que los demás no se instruirían, aunque el oficio se celebrara en lengua vulgar, ya que la instrucción no está en las

palabras, sino en su sentido. Por lo tanto, las predicaciones frecuentes en cada iglesia sirven para la instrucción del pueblo.

Los tres pasajes de la Escritura que se citan no contradicen en absoluto nuestra posición. Reconocemos que las Sagradas Escrituras traen gran consuelo a los fieles, como lo advierte el apóstol en *Romanos 15*, pero eso es para los doctos cuando se leen, y para los indoctos cuando se explican en las predicaciones. Con razón, San Pablo prefiere hablar cinco palabras con sentido para instruir a los demás que diez mil palabras en lengua, porque es mejor una exhortación que todos entienden, aunque sea breve, que una larga que no entienden. Finalmente, las palabras **salmo**, **enseñanza**, **revelación**, **lengua** e **interpretación** no se refieren a las Sagradas Escrituras, sino a cinco dones gratuitos. Pues poco antes, en este mismo capítulo, el apóstol habla de los mismos dones cuando dice: **"Si voy a vosotros hablando en lenguas, ¿qué os aprovecharé, si no os hablo con revelación, o con conocimiento, o con profecía, o con enseñanza?"**

Por lo tanto, por **lengua** se entiende el don de lenguas; por **enseñanza**, el don de enseñar lo que concierne a la moral o la fe; por **revelación**, el don de revelar misterios, ya que Dios frecuentemente revelaba misterios a quienes estaban presentes en la Iglesia; por **interpretación**, el don de interpretar las Escrituras y traducirlas de una lengua a otra, don que a menudo San Pablo llama **profecía**; y por **salmo**, el don gratuito de componer y cantar cánticos espirituales en la Iglesia, como explica correctamente Crisóstomo. El sentido, pues, es que cuando en sus reuniones y conversaciones puedan ejercitar todos estos dones —lenguas, revelación, etc.—, deben procurar que nada se haga por ostentación, sino que todo sea para utilidad y edificación.

**OBJECIÓN QUINTA** de Kemnitius. Cristo predicó en lengua vernácula. Los apóstoles, en el día de Pentecostés, hablaron las maravillas de Dios en diversas lenguas, y después, dispersos por todo el mundo, predicaron en las lenguas de los pueblos a los que

evangelizaban. Por lo tanto, las Sagradas Escrituras deben estar en diversas lenguas, y en las lenguas vernáculas de esos pueblos. Pues si no se contamina la palabra de Dios cuando se proclama en lengua vulgar, ¿por qué se contaminaría si se escribiera en lengua vulgar?

**RESPONDO** que este argumento no concluye nada. Pues si la consecuencia fuera válida de la predicación a la Escritura, ¿por qué los apóstoles escribieron solamente en griego, si predicaron en tantas lenguas? La palabra de Dios se predica correctamente en lengua vulgar porque la predicación incluye una explicación que todos pueden entender fácilmente. Pero cuando se escribe, se escribe de manera desnuda, y no todos la entienden. Así que, del mismo modo que no se puede argumentar: "Las madres dan a los niños pan cortado en pequeños trozos, o incluso previamente masticado, por lo tanto, podrían darles también pan entero y sólido, porque es el mismo pan", tampoco se puede argumentar: "Se distribuye la palabra de Dios al pueblo explicada por el predicador, por lo tanto, también debe distribuirse sin explicación, escrita en lengua vulgar."

**SEXTA OBJECIÓN** de Kemnitius. San Jerónimo testimonia haber traducido las Escrituras al idioma eslavo. También, las Escrituras fueron traducidas en tiempos antiguos al caldeo, que entonces era lengua vulgar, y después al griego, que también era vulgar en ese tiempo, y los Apóstoles utilizaron esa traducción. Más tarde, se tradujeron al latín cuando esta era la lengua vulgar. Cristo mismo, en la cruz, citó las Escrituras en siríaco, es decir, en la lengua vulgar. Por tanto, no hay ningún sacrilegio en traducirlas a lenguas vulgares.

**RESPONDO** que, en primer lugar, no negamos que se pueda traducir las Escrituras a lenguas vulgares; pero lo que defendemos es que no deben leerse públicamente en lengua vulgar, ni permitirse a todos indiscriminadamente que las lean en lengua vulgar. En cuanto a si San Jerónimo tradujo las Sagradas Escrituras al eslavo, no lo sé con certeza, ya que nunca lo he leído en Jerónimo ni en ningún autor antiguo. Sin embargo, si lo hizo, no fue para que las Escrituras se leyeran públicamente en eslavo, sino para consuelo de aquellos que

podían utilizarlas sin peligro, del mismo modo que en nuestros tiempos se permite a ciertas personas. Además, la versión caldea no es tanto una traducción como una paráfrasis y nunca ha tenido gran autoridad entre los católicos.

Lo que se dice sobre la traducción griega nos favorece, ya que las Escrituras no fueron traducidas al griego porque fuera una lengua vulgar para algunos, sino porque era la más común. Pues ciertamente el rey Ptolomeo de Egipto, que promovió su traducción, no tenía al griego como lengua vulgar. Lo mismo digo del latín: las Escrituras se tradujeron al latín porque era una lengua común en todo Occidente, aunque para algunos pocos todavía era lengua vulgar.

En cuanto a lo que se refiere a Cristo, aunque Epifanio, en la herejía 69 (de los arrianos), sostiene que Cristo en la cruz pronunció aquella frase en parte en hebreo y en parte en siríaco: **"Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?"**, es más probable que Cristo la pronunciara enteramente en hebreo, como está en el Salmo 21. No había razón para que el Señor comenzara con palabras hebreas y luego cambiara al siríaco. Por tanto, San Jerónimo, en su libro *De nominibus Hebraicis*, al tratar este pasaje, no dice que las palabras sean siríacas, como suele hacer cuando se trata de palabras siríacas, sino que menciona palabras hebreas: **אלי אלי ,למה עזבתני** (*Eli, Eli, lama azabthani*) y las translitera en letras latinas. Es seguro que son hebreas.

Además, Erasmo, a quien Kemnitius da gran crédito, en su anotación a este pasaje enseña que Cristo pronunció estas palabras puramente en hebreo. También, si hubiera hablado en siríaco, habría dicho: **Hil, hil lemana sebactani**. El hecho de que en el griego y en el latín tengamos **sebactani** en lugar de **azabthani**, como debería ser, se hizo para facilitar la pronunciación, tal como solemos decir Isaías, Ezequías, Jeremías y Asuero, en lugar de los nombres hebreos más difíciles como **Iesaiahu**, **Chizkiahu**, **Irmeiahu** y **Achascueros**.

**SÉPTIMA OBJECIÓN** de Kemnitius. Crisóstomo exhorta frecuentemente a los laicos a la lectura de las Escrituras, por lo que parece justo que se permita a todos tener las Escrituras en lengua vulgar. Y aunque Kemnitius no citó ningún pasaje específico de Crisóstomo, nosotros podemos mencionar algunos. En la homilía 9 sobre la *Epístola a los Colosenses*, dice: **"Escuchad, os ruego, todos los seglares; comprad la Biblia, los remedios para el alma; si no queréis otra cosa, al menos adquiriros el Nuevo Testamento, los Hechos de los Apóstoles, los Evangelios."** Expresiones similares se encuentran en la homilía 2 sobre Mateo, el prefacio a las epístolas de San Pablo, la homilía 3 sobre la segunda carta a los Tesalonicenses, la homilía 10 sobre Juan, y la homilía 3 sobre Lázaro.

**RESPONDO** que las palabras de Crisóstomo, pronunciadas en sus sermones, siempre deben interpretarse según el contexto y las circunstancias que lo llevaron a decirlas. Como en ese tiempo la gente estaba muy dedicada a los teatros, espectáculos y otras distracciones, y nunca leían las Escrituras, ni siquiera aquellos que eran capaces de hacerlo, por eso Crisóstomo, para sacudir esa desidia, exhortaba continuamente a todos a la lectura de las Escrituras, no porque quisiera que absolutamente todos, incluso los más ignorantes, lo hicieran, sino para que al menos aquellos que podían hacerlo con provecho lo hicieran. Sabía que estaba tratando con personas que necesitaban de tales exageraciones. Esto puede demostrarse a partir de muchos de sus pasajes, pero me contentaré con mencionar solo tres en este momento.

Así, en la homilía 3 sobre Lázaro, dice: **"No es posible que alguien se salve sin dedicarse constantemente a la lectura espiritual."** Si tomamos esto en sentido literal, ¿quién no vería que es absolutamente falso? ¿Qué pasa, entonces, con aquellos que no saben leer? ¿No podrán salvarse? Por lo tanto, es una expresión hiperbólica, no literal. En la homilía 15 sobre el *Génesis*, dice: **"No es lícito jurar, ya sea en una causa justa o injusta."** Y en la

homilía 17 sobre Mateo, dice: **"¿Qué hacer, entonces, si alguien me exige un juramento y me obliga a jurar? Que el temor de Dios sea más fuerte que cualquier necesidad."** Parece, entonces, querer decir que no se debe jurar de ninguna manera, aunque ciertamente jurar en una causa justa y necesaria es un acto religioso y bueno. Sin embargo, Crisóstomo usaba estas exageraciones en sus sermones porque su pueblo estaba sumamente dado a juramentos, como se deduce de su homilía 9 sobre los Hechos de los Apóstoles y de otros pasajes de su obra.

Finalmente, **OBJETAN** que a los moravos se les permitió hace 600 años, por parte de la Sede Apostólica, celebrar los oficios divinos en lengua eslava, y que, además, hoy en día los rutenos, armenios, egipcios, etíopes y otros pueblos celebran los oficios sagrados en sus lenguas vernáculas.

**RESPONDO** que los ejemplos de los rutenos, armenios y similares no nos preocupan más que los ejemplos de los luteranos, anabaptistas y calvinistas, que leen públicamente las Escrituras en alemán, francés, inglés, polaco y otras lenguas vulgares. Pues ellos también son herejes o cismáticos, y sabemos que sus antepasados, que eran católicos, hacían las cosas de manera diferente, como ya se ha demostrado antes.

En cuanto a los moravos, respondo que había una causa justa para permitirlo en ese momento, pues, como refiere Eneas Silvio en el libro *De origine Bohemorum*, capítulo 13, todo el reino se estaba convirtiendo al cristianismo, y no podían encontrarse ministros que celebraran en latín. Por tanto, al Sumo Pontífice le pareció mejor permitir que se celebrara en eslavo que no celebrarlo de ningún modo. Sin embargo, más tarde, cuando aumentó la erudición y se encontraron ministros idóneos que pudieran celebrar en latín, fue mejor abandonar el uso de la lengua eslava y seguir la costumbre común de toda la Iglesia, como hacen hoy en día los moravos católicos. Y así concluyo sobre las ediciones de las Escrituras.

# LIBRO TERCERO Sobre la interpretación y el verdadero sentido de las Escrituras.

## CAP. I: La Escritura no es tan clara por sí misma como para que, sin interpretación, sea suficiente para resolver las controversias de fe.

Voy a escribir en este tercer libro sobre la interpretación de las Sagradas Escrituras, y he decidido comenzar con esta cuestión: ¿Son las Escrituras tan fáciles y clarísimas por sí mismas, o necesitan interpretación? Martín Lutero, en el prólogo de la *Afirmación de los artículos condenados por el Papa León*, dice lo siguiente: **"Debe emitirse esta sentencia con la Escritura como juez, lo que no es posible a menos que demos a la Escritura el lugar principal en todo lo que se atribuye a los Padres, es decir, que la Escritura sea por sí misma certísima, facilísima, clarísima, su propia intérprete, probando, juzgando e iluminando todo."** También en ese lugar sostiene que la Escritura es más clara que todos los comentarios de los Padres. Enseña cosas similares en el libro *Sobre la voluntad esclava* y en otros textos.

Sin embargo, al darse cuenta Lutero de que se le podía objetar inmediatamente de dónde provienen tantas controversias si la Escritura es tan clara, ideó dos evasiones. La primera, que aunque en algún lugar la Escritura sea oscura, en otro lugar lo mismo se propone con claridad. La segunda, que aunque la Escritura es clarísima por sí misma, es oscura para los soberbios e incrédulos debido a su ceguera y a su mal afecto.

Brencio añade en el prólogo contra Pedro Soto una tercera evasión: que a veces la Escritura es oscura debido a las expresiones de una lengua extranjera, es decir, el hebreo y el griego, aunque su sentido es clarísimo. Esta opinión es claramente falsa, pues la misma Escritura da testimonio de su dificultad y oscuridad.

En el *Salmo 118*, se dice: **"Dame entendimiento, y buscaré tu ley."** Y más adelante: **"Revela mis ojos, y contemplaré las maravillas de tu ley."** Y también: **"Haz brillar tu rostro sobre tu siervo, y enséñame tus estatutos."** Ciertamente, David conocía toda la Escritura que existía en ese momento y conocía las expresiones del hebreo, ni era soberbio ni incrédulo. Por lo tanto, con razón San Jerónimo, en su epístola a Paulino sobre la institución del monje, al tratar estas palabras, dice: **"Si un profeta tan grande confiesa las tinieblas de la ignorancia, ¿en qué estado crees que nos encontramos nosotros, pequeños e inexpertos, rodeados por la noche de la ignorancia?"**

Además, al final del Evangelio de Lucas, el Señor interpretaba las Escrituras a sus discípulos, que ciertamente conocían las expresiones hebreas, pues eran hebreos, ni eran soberbios ni incrédulos. En *Hechos 8*, el eunuco de la reina de Etiopía leía las Escrituras con diligencia, y era santo, piadoso y humilde, como lo enseña San Jerónimo en su epístola a Paulino sobre el estudio de las Escrituras; sin embargo, cuando Felipe le preguntó: **"¿Entiendes lo que lees?"**, respondió: **"¿Y cómo podría, si alguien no me lo explica?"**

Finalmente, en la segunda carta de Pedro, al final, el apóstol Pedro afirma que en las epístolas de Pablo hay algunas cosas difíciles de entender, **"que los indoctos e inestables tergiversan"**. Aquí es importante señalar que el apóstol Pedro no dijo que esas cosas son difíciles solo para los indoctos e inestables, como interpretan los herejes, sino que son difíciles en absoluto. Pues San Agustín, que ciertamente no era indocto ni inestable, en su libro *Sobre la fe y las obras*, capítulos 15 y 16, confiesa que el pasaje de *1 Corintios 3* sobre edificar sobre el fundamento le resultaba extremadamente difícil de entender, y lo menciona como uno de esos lugares que San Pedro señaló como difíciles de comprender.

**Además**, aparte del testimonio de la Escritura, esto se puede demostrar a partir del consenso común de los Padres de la Iglesia. San Ireneo, en el libro 2, capítulo 47, después de enseñar que

muchas cosas nos están ocultas en el ámbito de las criaturas y de la naturaleza, añade: **"Si, pues, también en las cosas creadas, algunas están solo en el conocimiento de Dios y otras han llegado a nuestro conocimiento, ¿qué mal hay en que, en las cosas que buscamos en las Escrituras, siendo todas ellas espirituales, algunas las resolvamos según la gracia de Dios, y otras las dejemos en manos de Dios, no solo en este siglo, sino también en el futuro, para que Dios siempre nos enseñe, y el hombre siempre aprenda de lo que procede de Dios?"**

Orígenes, en su libro 7 contra Celso, dice: **"Otros hombres inteligentes han podido encontrar el sentido de las Escrituras mediante la investigación, aunque en muchos lugares son verdaderamente oscuras."** De manera similar, en la homilía 5 sobre *Levítico*, ofrece una analogía de los sacrificios, donde una parte era consumida por los sacerdotes y otra se ofrecía a Dios. También en la homilía 12 sobre *Éxodo*, dice: **"Día y noche debemos rogar para que venga el Cordero de la tribu de Judá y sea digno de abrir el libro sellado."**

Sobre Basilio y Gregorio Nacianceno, escribe Rufino en su *Historia*, libro 11, capítulo 9: **"Ambos nobles, ambos instruidos en Atenas, ambos compañeros durante trece años, apartados de todos los libros de los griegos seculares, se dedicaron únicamente a los volúmenes de la Sagrada Escritura, y no buscaban entenderlas basándose en su propio juicio, sino según los escritos y la autoridad de los mayores, quienes a su vez recibieron la regla de la interpretación de la sucesión apostólica."**

Incluso San Juan Crisóstomo, a quien los herejes suelen presentarnos en oposición, en la homilía 40 sobre el Evangelio de Juan, al tratar el pasaje **"Escudriñad las Escrituras"**, dice: **"Cristo envió a los judíos no a una lectura simple y desnuda de las Escrituras, sino a una investigación muy diligente. No dijo: 'Leed las Escrituras', sino 'Escudriñadlas', pues las cosas divinas requieren de una gran diligencia. No habló claramente a**

**aquellos grandes hombres, sino que les habló en sombras, por lo cual nos manda escarbar más profundo, para que podamos encontrar lo que está oculto en las profundidades. No estamos excavando algo en la superficie y al alcance de todos, sino algo que, como un tesoro, está escondido profundamente. Quienquiera que busque de esta manera, si no aplica la máxima diligencia y esfuerzo, nunca encontrará lo que busca."**

El autor de la obra *Imperfecto* sobre Mateo, en la homilía 44, ofrece dos razones por las cuales las Escrituras son oscuras. La primera es porque Dios quiso que hubiera maestros y discípulos. La segunda es que, si las Escrituras fueran claras, no serían tan útiles, sino más bien despreciables.

San Ambrosio, en la **Epístola 44** a Constancio, dice: **"El mar es la Escritura divina, que contiene en sí sentidos profundos y la profundidad de los enigmas proféticos, etc."** San Jerónimo, en su **Epístola a Paulino**, sobre el estudio de las Escrituras, enseña claramente que no es posible entenderlas sin un maestro, y recorriendo brevemente los nombres de cada uno de los libros, muestra que en todos ellos hay grandes y muchas dificultades. También, en el prefacio de su comentario a la **Epístola a los Efesios**, dice: **"Nunca, desde mi juventud, dejé de leer o de consultar a hombres doctos sobre lo que no sabía, ni me consideré a mí mismo como mi propio maestro. De hecho, recientemente fui a Alejandría principalmente para ver a Dídimo y consultarle sobre todas las dudas que tenía en las Escrituras."** Y en la **Epístola a Algasia**, cuestión octava, dice: **"Toda la Epístola a los Romanos está envuelta en muchísimas oscuridades."**

San Agustín, en el **libro segundo de la Doctrina Cristiana**, capítulo 6, dice: **"Muchos son engañados por las múltiples oscuridades y ambigüedades, cuando leen temerariamente y toman una cosa por otra. En algunos pasajes, ni siquiera encuentran lo que erróneamente sospechan; pues algunos**

**enunciados están tan oscuramente expresados que los envuelven en una densa niebla. No dudo que todo esto ha sido dispuesto divinamente para someter el orgullo mediante el trabajo y para evitar que el entendimiento caiga en el desprecio, ya que lo que se investiga fácilmente suele perder su valor."** También en el **libro 12 de las Confesiones**, capítulo 14, dice: **"Profunda es la maravilla de tus palabras, cuya superficie atrae a los pequeños, pero qué profunda es, oh Dios mío, qué profunda es. Da miedo adentrarse en ella, un temor sagrado, una admiración amorosa."** Y en la **Epístola tercera**, dice: **"Tan profunda es la sabiduría de las Sagradas Escrituras, que si me dedicara únicamente a ellas desde la infancia hasta la vejez más avanzada, con el mayor ocio, el máximo esfuerzo y la mejor inteligencia, cada día progresaría en ellas."** Y en la **Epístola 119**, capítulo 21, dice: **"En las mismas santas Escrituras hay mucho más que ignoro que lo que sé."**

San Gregorio, en la **Homilía sexta sobre Ezequiel**, dice: **"Gran utilidad tiene la misma oscuridad de las palabras de Dios, porque ejercita el entendimiento para que, con el esfuerzo, se amplíe y pueda captar lo que no podría alcanzar sin ese trabajo. Además, hay algo aún mayor: si la comprensión de las sagradas Escrituras fuera clara en todo, perdería su valor, pero cuando se encuentra algo en los pasajes más oscuros después de mucho esfuerzo, su dulzura es mayor cuanto mayor ha sido la fatiga para encontrarlo."**

Ciertamente, estos Padres conocían las expresiones y no eran soberbios ni infieles, y, sin embargo, confesaban abiertamente que las Escrituras son difíciles de entender. Esto, creo yo, refuta claramente la temeridad y vanidad de Lutero y Brencio.

**Tampoco faltan** argumentos adicionales, además de las autoridades mencionadas, para confirmar lo mismo. En las Escrituras, se pueden considerar dos cosas: las cosas que se dicen y el modo en que se dicen. Si consideramos las cosas, debemos admitir necesariamente

que las Escrituras son muy oscuras. Pues tratan de los más altos misterios, sobre la Trinidad divina, la encarnación del Verbo, los sacramentos celestiales, la naturaleza de los ángeles, la acción de Dios en las mentes humanas, la predestinación y reprobación eternas, y otros temas secretos y sobrenaturales, que no se pueden investigar sin gran esfuerzo y riesgo de gravísimos errores. Ciertamente, si la ciencia de la metafísica es más difícil y oscura que todas las demás disciplinas naturales, porque trata de las causas más elevadas, ¿cómo no será oscurísima la Sagrada Escritura, que trata de asuntos mucho más altos? Además, gran parte de la Escritura contiene profecías sobre cosas futuras y escritas en verso, y ciertamente no hay nada más difícil y oscuro que esto.

Si consideramos el modo de expresión, encontraremos innumerables dificultades. **Primero**, hay muchos pasajes en las Escrituras que, a primera vista, parecen contradictorios, como en **Éxodo 20**: **"Yo soy un Dios celoso, que visito la iniquidad de los padres sobre los hijos hasta la tercera y cuarta generación."** Y en **Ezequiel 18**: **"El hijo no llevará la iniquidad del padre, sino que el alma que pecare, esa morirá." Segundo**, hay palabras y expresiones ambiguas, como en **Juan 8**, cuando los judíos preguntan: **"¿Quién eres tú?"** y Cristo responde: **"El principio, que también os hablo."** Todos los intérpretes se confunden con este pasaje, y aún no se sabe con certeza qué significa esa respuesta: **"El principio, que."** Y en el griego es aún más oscuro, donde **"Principio"** está en acusativo: **τὴν ἀρχὴν**. **Tercero**, hay oraciones incompletas, como en **Romanos 5**: **"Así como por un hombre el pecado entró en el mundo, y por el pecado la muerte, así la muerte pasó a todos los hombres, en quien todos pecaron."** Y lo que sigue, donde en todo el periodo no hay un verbo principal. **Cuarto**, hay oraciones desordenadas, como en **Génesis 10**: **"Estos son los hijos de Sem según sus familias, lenguas, regiones y naciones."** Sin embargo, al comienzo del capítulo 11 se dice: **"Toda la tierra tenía una sola lengua y un mismo lenguaje." Quinto**, hay expresiones propias de los hebreos, como en el **Salmo 88**: **"Su trono es como los días del**

**cielo."** También en el **Salmo 118**: **"Mi alma está siempre en mis manos."** Y muchas otras. **Sexto**, hay muchísimas figuras literarias, tropos, metáforas, alegorías, hipérbatos, ironías y otras formas retóricas innumerables.

**Finalmente**, añadamos el testimonio de los mismos adversarios, que, quieran o no, se ven obligados a reconocer esta verdad. Pues, si la Escritura fuera tan clara como ellos afirman, ¿por qué Lutero y los luteranos escriben tantos comentarios? ¿Por qué publican versiones tan diversas de las Escrituras? ¿Por qué explican las Escrituras de maneras tan diferentes? Ciertamente, Osiandro, en su refutación del escrito que Felipe publicó contra él, testifica que hay veinte interpretaciones muy diferentes de la justificación según las Escrituras solo entre los confesores. Y el propio Lutero, en el primer libro contra Zuinglio y Ecolampadio, ¿no dejó escrito?: **"Si el mundo dura más tiempo, será nuevamente necesario, debido a las diversas interpretaciones de la Escritura que ahora existen, que para conservar la unidad de la fe, recibamos los decretos de los concilios y busquemos refugio en ellos."** ¿Y de dónde, pregunto, provienen tantas interpretaciones de la Escritura si es tan fácil y clara? Además, en esta postura ellos mismos se contradicen maravillosamente.

Lutero, que en el prólogo de la *Afirmación de sus artículos* afirmó que la Escritura es por sí misma clarísima, y que en su libro *De servo arbitrio* presumió que no había ninguna dificultad en las Sagradas Escrituras y que no se le podía mostrar un pasaje que él no pudiera interpretar fácilmente, el mismo Lutero, sin embargo, en el prólogo a los Salmos, dice: **"No quiero que nadie piense de mí lo que nadie hasta ahora ha podido lograr, ni siquiera los más santos y doctos, es decir, entender el Salterio en todos sus sentidos legítimos y enseñarlo. Es suficiente haber entendido algunos y esos solo en parte. El Espíritu ha reservado mucho para sí mismo, para que siempre seamos sus discípulos; mucho solo nos lo ha mostrado para atraernos; mucho nos ha dado**

**para conmovernos."** Y más adelante: **"Sé que es de la más impúdica temeridad que alguien se atreva a afirmar que ha entendido completamente un solo libro de las Escrituras en todas sus partes."** Y en el libro *De los concilios*, página 12, dice: **"Hace veinte años, me vi obligado a despreciar los comentarios de los Padres, cuando era necesario leer la Escritura en las escuelas y buscar la verdadera y genuina interpretación con gran esfuerzo."**

Brencio, en el prólogo contra Pedro Soto, dice: **"Dicen tonterías quienes afirman que la Escritura es oscura y, por lo tanto, necesita interpretación."** Y más adelante dice: **"La Escritura solo es oscura para los impíos e incrédulos, no para los piadosos y creyentes."** Pero en su **Confesión de Wurtemberg**, en el capítulo sobre la Sagrada Escritura, dice: **"No es un secreto que el don de interpretar la Escritura no pertenece a la prudencia humana, sino al Espíritu Santo; y el Espíritu Santo es completamente libre y no está atado a un cierto tipo de personas, sino que distribuye sus dones a los hombres según su propia voluntad."** Pero, pregunto, ¿por qué, Brencio, es necesario el don de interpretación si, como tú mismo decías poco antes, la Escritura no necesita interpretación?

Ahora bien, Martín Kemnicio, en el **Examen de la cuarta sesión del Concilio de Trento**, dice: **"Dios quiso que existiera en la Iglesia el don de la interpretación, que, al igual que el don de las sanaciones, de los milagros y de las lenguas, no es común a todos."** Y más adelante dice: **"Nos servimos con gratitud y reverencia de los trabajos de los Padres, quienes han ilustrado con sus comentarios muchos pasajes de las Escrituras de manera útil."**

Ciertamente, vuestro padre Lutero mostró gran gratitud hacia los trabajos de los Padres de la Iglesia, cuando en su libro *De los concilios*, [págs. 163-164], escribió que los comentarios de los Padres eran **"carbones en lugar de oro"**. Tampoco sus seguidores,

los Centuriadores, quienes son luteranos estrictos, se muestran más coherentes con él, ya que en la **Centuria 1, libro 2, capítulo 4, columna 52**, escriben: **"Los apóstoles comprendieron que las Escrituras no pueden ser entendidas sin el Espíritu Santo y sin un intérprete."**

Pero veamos ahora los argumentos de Lutero y Brencio.

## CAP. II: Se responden las objeciones de los adversarios.

La PRIMERA OBJECIÓN la toman de aquellas palabras en Deuteronomio 30: “El mandamiento que yo te prescribo hoy no es superior a ti, ni está lejos de ti, ni en el cielo, ni al otro lado del mar, etc.” En estas palabras se muestra una cierta facilidad de las Escrituras: Brentio dice que no es necesario, “superar montañas e ir a Roma para interpretar las Escrituras.”

RESPONDO, que este pasaje suele entenderse de dos maneras. Muchos de los antiguos entienden este pasaje no sobre la facilidad de entender las Escrituras, sino sobre la facilidad de cumplir los mandamientos del Decálogo cuando está presente la ayuda de la gracia. Lo cual es contrario a todos los luteranos, que enseñan que los mandamientos de Dios son imposibles de cumplir. Así lo explican Tertuliano en el libro 4 contra Marción, Orígenes, Ambrosio, Crisóstomo y otros en el capítulo 10 a los Romanos, y Agustín en el libro *De perfectione iustitiae*, en la penúltima respuesta.

Sin embargo, otros, entre los que está ABULENSIS, entienden este pasaje sobre la facilidad de conocer, no de las Escrituras sagradas, que tal vez aún no existían, sino solo de los preceptos del Decálogo, que al ser naturales, se entienden con gran facilidad; y aquellos judíos especialmente podían conocerlos fácilmente, quienes habían escuchado a Moisés explicándolos y habían confesado que los habían comprendido todos, y prometieron observarlos. Por eso se añade:

“El mandato está cerca de ti, en tu boca y en tu corazón”; es decir, en tu corazón, porque ya has entendido lo que se debe hacer; y en tu boca, porque ya has confesado que lo has entendido. Y no contradice esta explicación el hecho de que David, citado antes, haya admitido que la ley del Señor le fue difícil de entender. Pues David no entiende por ley solo los diez mandamientos, sino todas las Escrituras divinas. El Señor usa esta misma significación en el

Evangelio, cuando dice: “Para que se cumpla lo que está escrito en su ley: Me odiaron sin causa” (Juan 15).

SEGUNDO argumento, del Salmo 18: “El mandamiento del Señor es claro, ilumina los ojos.” Y Salmo 118: “Lámpara es tu palabra para mis pies.” Y: “La declaración de tus palabras, etc.” Y Proverbios 6: “El mandamiento es lámpara, y la ley es luz.”

RESPONDO PRIMERO, que en este pasaje no se habla de todas las Escrituras, sino solo de los mandamientos del Señor, que se dicen claros, lámpara y luz. No porque sean fáciles de entender, aunque también esto es cierto; ¿qué hay más fácil que “Amarás a tu prójimo”? sino porque, una vez entendidos y conocidos, dirigen al hombre en su actuar. SEGUNDO, se puede decir que se habla de todas las Escrituras, pero las Escrituras se dicen claras, incluso luz y lámpara, no porque sean fáciles de entender, sino porque, una vez entendidas, iluminan la mente. El Profeta en el Salmo 18 había hablado de la sabiduría de los filósofos, que lograron obtener de las criaturas, cuando dice: “Los cielos cuentan la gloria de Dios, etc.” Después, para mostrar que no llegaron a aquella luz a la que llegan los que Dios se digna instruir y a quienes dio la ley escrita, añade: “La ley del Señor es inmaculada, convierte las almas, etc.” De manera similar, en el Salmo 118 quiso demostrar que el conocimiento obtenido de la palabra revelada de Dios es mayor que el obtenido de las criaturas, y por eso comparó la palabra de Dios con una lámpara, que para disipar las tinieblas de la noche es mucho más útil para nosotros que la luz de todas las estrellas.

El TERCER argumento, de Mateo 5: “Vosotros sois la luz del mundo.” Pero si los Apóstoles son la luz del mundo, ¿cómo es que la predicación y las Escrituras de los Apóstoles no son clarísimas?

RESPONDO, que el Señor habla de la luz de los ejemplos, de probidad y costumbres: quería que los Apóstoles fueran como ejemplos de santidad propuestos a todos los hombres para ser imitados. Por eso añade de inmediato:

“Así brille vuestra luz delante de los hombres, para que vean vuestras buenas obras.” Además, si el Señor hablara de la luz de la doctrina, el sentido no sería que las Escrituras de los Apóstoles fueran facilísimas de entender, sino que, una vez entendidas, iluminan la mente, instruyen sobre las cosas más elevadas y disipan las tinieblas de todos los errores. Pues no ilumina tanto el que habla o escribe claramente, como el que, hable o escriba claramente u oscuramente, enciende la luz de la verdad en la mente y expulsa las tinieblas del error.

El CUARTO argumento, de 2 Pedro 1: “Tenemos la palabra profética más segura, a la cual hacéis bien en estar atentos como a una lámpara que brilla en un lugar oscuro.”

RESPONDO, que también en este pasaje las voces de los Profetas se llaman lámpara, no porque sean fáciles de entender, sino porque, una vez comprendidas, iluminan y muestran el camino hacia CRISTO, que es el verdadero Sol de justicia.

QUINTA OBJECIÓN, 2 Cor. 4: "Pero si nuestro Evangelio está velado, lo está para aquellos que se pierden, en quienes el dios de este siglo ha cegado los ojos de los incrédulos, para que no les resplandezca la luz del Evangelio de la gloria de Cristo." Por lo tanto, las Escrituras están abiertas y son fáciles para todos los fieles.

RESPONDO: El Apóstol no habla de la comprensión de las Escrituras, sino del conocimiento y la fe en Cristo, que los apóstoles predicaban. Había dicho en el capítulo anterior que esta es la diferencia entre el Antiguo Testamento y el Nuevo, que en el Antiguo, los hombres no veían los misterios de Cristo, como la encarnación, la pasión, etc., excepto a través del velo de figuras y sombras. Esto lo simbolizaba el velo con el que Moisés cubría su rostro cuando hablaba al pueblo; pero en el Nuevo Testamento, con todas las figuras ya cumplidas, contemplamos la gloria del Señor con el rostro descubierto, y no hay anciano ni niño cristiano que no sepa que Dios se ha encarnado, ha sufrido, etc.

Por lo tanto, alguien podría preguntar: si esto es así, ¿por qué tantos, después de haber sido predicado el Evangelio, aún no creen y no ven nada, especialmente los judíos, que solo ven sombras y figuras? Es por eso que el Apóstol añade que el Evangelio está velado para algunos, porque los ojos internos de ellos están cegados por sus malos afectos, de los cuales el Señor dijo en Juan 5: "¿Cómo podéis creer, vosotros que recibís gloria los unos de los otros?" Además, el "dios de este siglo" no se refiere a un dios creador de cosas corporales, distinto del verdadero Dios, como lo interpretaban los marcionistas y maniqueos, como relata aquí Crisóstomo, sino que la expresión "de este siglo" debe unirse no con "Dios", sino con "de los incrédulos", como lo entendieron Ambrosio, Crisóstomo y otros en este pasaje, y Agustín en el libro vigésimo primero contra Fausto, capítulo segundo. O también puede llamarse al diablo el "dios de este siglo", no porque sea un dios en absoluto, sino porque es el dios de los incrédulos, tal como en el Salmo 95 se dice: "Los dioses de las naciones son demonios." Así lo dice Agustín en el libro 21 contra Fausto, capítulo 9, y Cirilo en Oecumenio.

SEXTA OBJECIÓN. Agustín, en el libro 2 de *De doctrina christiana*, capítulo 6, dice lo siguiente: "El Espíritu Santo modificó las Escrituras de manera magnífica y saludable, para que en los pasajes más claros se alimente el hambre, y en los más oscuros se erradique el hastío; pues casi nada de esas oscuridades se saca que no esté dicho en otra parte de manera clarísima."

RESPONDO, primero que no en vano el beato Agustín añadió ese "casi"; porque se encuentran algunos pasajes muy oscuros que nunca se explican en toda la Escritura, como gran parte del Apocalipsis, el principio y el final de Ezequiel, etc. Además, es muy difícil encontrar precisamente lo que se dice oscuramente en un lugar, dónde se dice claramente en otro; de lo contrario, ¿cómo diría el mismo Agustín en la carta 119, capítulo 21, que conoce más cosas que ignora en las Sagradas Escrituras? ¿Y qué decir de aquellos pasajes que nos parecen clarísimos pero que a otra persona le

podrían parecer oscuros? Por lo tanto, la Escritura por sí sola no es suficiente para resolver las controversias.

Sin duda, esas palabras de Mateo 26: "Esto es mi cuerpo" nos parecen tan claras que el evangelista no podría haber hablado más claramente; pero a los zwinglianos les parecen oscuras y figuradas. Y esas palabras en el mismo lugar: "Bebed de él todos", nos parecen clarísimas tanto a nosotros como a los luteranos, pero se explican de maneras completamente diferentes. Pues cuando leemos en Marcos 14: "Y bebieron de él todos", que se refiere a los doce discípulos, interpretando la Escritura por la Escritura, decimos que el Señor dijo a los doce discípulos: "Bebed de él todos". Pero Brentio, en sus prolégomenos, dice clarísimamente que aquí se manda no solo a los apóstoles, sino también a todos los demás, que beban del cáliz del Señor. Y cuando preguntamos si también los turcos, judíos e infantes deben beber, entonces añaden la glosa: "Todos", es decir, todos los fieles adultos.

SÉPTIMA OBJECIÓN. La suma de toda la Escritura, que consiste en los preceptos del Decálogo, el Símbolo, la oración del Señor y los Sacramentos, tiene en las Escrituras testimonios clarísimos; por lo tanto, toda la Escritura es clarísima.

RESPONDO: se niega tanto la consecuencia como el antecedente. La consecuencia, porque aunque todo de alguna manera puede reducirse a aquello, sin embargo, esas cosas en sí mismas son muy oscuras, como se muestra en las profecías de los Profetas, los Cánticos de los Cantares, la epístola a los Romanos, el Apocalipsis, etc. Y el antecedente es ciertamente falso. Si existieran testimonios tan claros sobre todos los artículos del Símbolo y sobre todos los Sacramentos, todas las controversias estarían resueltas; sin embargo, sobre cada uno de los artículos del Símbolo y sobre cada uno de los Sacramentos existen gravísimas controversias, y no solo entre católicos y herejes, sino también entre los mismos herejes.

OCTAVA OBJECIÓN. Juan Crisóstomo, en la homilía 3 sobre Lázaro, donde muestra que los filósofos hablaban de manera oscura, añade: "Los apóstoles y los profetas hicieron todo lo contrario: expusieron todo de manera manifiesta y clara para nosotros, como maestros comunes del mundo, de manera que cada uno, por sí mismo, puede aprender lo que se dice solo con la lectura." Y en la homilía 3 sobre la segunda carta a los Tesalonicenses dice: "¿Por qué se necesita un predicador? Todo es claro y evidente en las divinas Escrituras; pero como sois oyentes delicados, buscando placer en lo que escucháis, por eso buscáis predicadores."

RESPONDO: Crisóstomo, para sacudir la pereza de muchos, quienes podrían, si quisieran, leer las Escrituras con gran provecho, solía usar esas amplificaciones. Pues en otros lugares, afirma que las Escrituras son difíciles. En la homilía 3 sobre Lázaro, antes de las palabras citadas, dice así: "¿Qué sucede, entonces, si no entendemos lo que contienen los libros? Pues, aunque no entiendas los misterios ocultos allí, de la simple lectura surge mucha santidad." Y más adelante testifica que cuando dice que las Escrituras son fáciles, habla solo de las historias y cosas similares, y que ni siquiera estas son claras y fáciles para todos: "Toma", dice, "el libro en tus manos, lee toda la historia, recuerda lo que es conocido, y lo que es oscuro y poco manifiesto, recórrelo frecuentemente. Y si no puedes descubrir lo que se dice con la lectura asidua, acude a alguien más sabio, ve a un maestro." Y en esa misma homilía 3 sobre la segunda carta a los Tesalonicenses, después de las palabras citadas, añade: "¿Cuál es esa oscuridad? Dime, por favor, ¿no son historias? Sabes lo que es claro, ¿qué preguntas sobre lo oscuro? Hay mil historias en las Escrituras, dime una de ellas. Pero no lo dirás; son solo pretextos y palabras vacías." En la homilía 10 sobre Juan, aconseja a los oyentes que, antes de asistir al sermón, lean el texto y anoten lo que es oscuro para recibir la explicación del predicador. Finalmente, en la homilía 44 sobre Juan, enseña claramente que las Escrituras son oscuras, como se dijo anteriormente.

NOVENA OBJECIÓN. Esta es la diferencia entre el Antiguo y el Nuevo Testamento: en el antiguo, la Escritura era un libro sellado, como se dice en Isaías 29, mientras que en el nuevo es un libro abierto, como se dice en Apocalipsis 5, pues el Cordero inmolado abrió el libro. Como señal de esto, en la muerte del Señor, el velo del templo se rasgó, Mateo 27. Y esto se confirma con Jerónimo en el capítulo 44 de Ezequiel, donde explica estos pasajes de la Escritura sobre la dificultad y la facilidad de la misma.

RESPONDO: la diferencia entre el Antiguo y el Nuevo Testamento radica en que entonces no solo las sentencias de las Escrituras, sino también los misterios de Cristo no se entendían, porque todo estaba cubierto por figuras. Por eso en Isaías 29 se dice que el libro está sellado tanto para el que sabe leer como para el que no sabe. Pero en el Nuevo Testamento, como Cristo ha cumplido las figuras y profecías, aunque muchos no entiendan las sentencias de las Escrituras, los mismos misterios de la redención son entendidos incluso por campesinos y mujeres. Sin embargo, ni las Escrituras ni Jerónimo hablan del sentido de la Escritura, como queda claro tanto por Orígenes en la homilía 12 sobre el Éxodo, donde dice que aún hoy es necesario que el Cordero de la tribu de Judá nos abra los libros sellados, como por el mismo Jerónimo, quien en su epístola a Paulino sobre la instrucción del monje, dice que aún hoy permanece el velo, no solo sobre el rostro de Moisés, sino también sobre el de los evangelistas y apóstoles, si consideramos la dificultad de las Escrituras. Por eso es necesario orar con el profeta: "Abre mis ojos, y contemplaré las maravillas de tu ley."

DÉCIMA OBJECIÓN, propia de Lutero: los Padres prueban sus sentencias con la Escritura, pero no debe probarse lo que es más conocido por lo que es menos conocido; por lo tanto, las Escrituras son más claras que los comentarios de los Padres.

RESPONDO: es sorprendente que Lutero, quien tan a menudo reprendía a los sofistas, ahora no dude en comportarse como uno. Pues cuando los filósofos dicen que lo menos conocido debe

probarse con lo más conocido, no hablan de la comprensión de las palabras, que consiste en la claridad de la sentencia, del mismo modo que decimos que una sentencia literal es más clara y fácil que una figurativa; sino que hablan del conocimiento de la verdad de la cosa, que radica en entender que lo que se dice es verdadero, como en el caso del movimiento y la vida. Porque si atendemos a las palabras, esta sentencia "El hombre vive" se entiende tan fácilmente como esta otra "El hombre se mueve". Y, sin embargo, en cuanto al conocimiento de la verdad de la cosa, es más conocido que el hombre se mueva que que viva.

Así, los Padres confirman sus sentencias con testimonios de las Escrituras, porque es más evidente que lo que se dice en las Escrituras es verdadero que lo que se dice en los Padres; sin embargo, los mismos Padres aclaran las Escrituras con sus comentarios, porque las palabras de las Escrituras son más oscuras que las palabras de los Padres.

UNDÉCIMA OBJECIÓN. Los Padres de la primera Iglesia leyeron las Escrituras sin comentarios, y lo mismo hicieron luego todos los antiguos; entonces, ¿por qué nosotros seguimos este nuevo camino de los comentarios?

RESPONDO: lo contrario es verdadero, y Lutero no trajo ningún ejemplo, mientras que nosotros podemos traer innumerables. Digo, por lo tanto, que los primeros Padres, quienes estuvieron inmediatamente después de los apóstoles, no leyeron comentarios, porque no existían; pero sin embargo acudieron a comentarios vivos, es decir, a los apóstoles y sus discípulos, y no quisieron entender las Escrituras por su propio ingenio. Así lo testifica PAPIAS sobre sí mismo en Eusebio, libro 3 de la historia, capítulo último, y Clemente de Alejandría en el libro 1 de los *Stromata*, donde enumera a sus maestros, discípulos de los apóstoles, y entre ellos especialmente a Panteno. Luego, Justino, Ireneo y otros comenzaron a escribir comentarios sobre las Sagradas Escrituras, como lo testifica Jerónimo en el libro *De viris illustribus* sobre Juan; y de manera

similar, los posteriores comenzaron a estudiar los escritos de los antiguos, como escribe Rufino sobre Basilio y Gregorio en el libro 11 de la historia, capítulo 9, y Jerónimo sobre sí mismo en el prefacio de su comentario a los Efesios. Y lo mismo podría mostrarse de todos los demás, si fuera necesario.

## CAP. III: Se propone la cuestión sobre el juez de las controversias; y a la vez se diserta sobre los sentidos de las Escrituras.

Ya que se ha demostrado que la Escritura es oscura y necesita de un intérprete, sigue otra cuestión: ¿Debe buscarse la interpretación de la Escritura en un juez visible y común, o debe dejarse al juicio de cada uno? Ciertamente, esta es una cuestión gravísima, y de ella dependen casi todas las controversias. Muchos han escrito sobre esta cuestión, pero especialmente Juan Driedo en el libro 2, capítulo 3 de *De Ecclesiasticis Dogmatibus*, Juan Cochleo en el libro *De la Autoridad de la Escritura y de la Iglesia*, el Cardenal de Warmia en los libros 2 y 3 contra los *Prolegómenos* de Brencio, y Pedro de Soto en su defensa de su Confesión contra los mismos *Prolegómenos* de Brencio, parte 2 y 3, y también Martín Pérez en el libro *De las Tradiciones*, aserciones 2, 3, 4 y 5, Miguel Medina en el libro 7 *De la Fe Correcta en Dios*, y Melchor Cano en el libro 2 de *Los Lugares Teológicos*, capítulos 6, 7 y 8.

Para entender, en primer lugar, qué es lo que se pregunta, deben aclararse algunas cosas. Y primero, sobre los sentidos de la Escritura. Pues es propio de la Escritura divina, porque tiene a Dios como autor, contener muchas veces dos sentidos: literal o histórico, y espiritual o místico. El LITERAL es el que las palabras presentan de inmediato; el ESPIRITUAL es el que se refiere a algo distinto de lo que las palabras significan directamente. Esta división se deduce del Apóstol en 1 Corintios 10, donde dice que todas las cosas sucedieron a los judíos en figura para nuestra corrección. Y lo que se dice literalmente sobre la salida de los judíos de Egipto, el paso del mar, el maná que llovió en el desierto, el agua que brotó de la roca, se acomoda espiritualmente a los cristianos. Estos dos sentidos también están representados en el libro escrito por dentro y por fuera del que se habla en Apocalipsis 5 y Ezequiel 2, como enseña Jerónimo en el capítulo 2 de Ezequiel.

Filo, en el libro *Sobre la Vida Teórica de los Suplicantes*, y Nazianzeno, en su carta a Nemesio, comparan el sentido literal al cuerpo y el espiritual al alma: y así como el Verbo de Dios engendrado tiene una naturaleza divina e invisible, y una humana y visible, también la palabra escrita de Dios tiene un sentido externo e interno. Esto es propio únicamente de la Escritura divina, como enseña San Gregorio en el libro 21 de *Los Morales*, capítulo 1.

Además, el sentido literal es doble: uno SIMPLE, que consiste en la propiedad de las palabras; y otro FIGURADO, en el que las palabras se transfieren de su significado natural a uno diferente. Y hay tantas clases de este sentido figurado como figuras existen. Cuando el Señor dice en Juan 10: "Tengo otras ovejas que no son de este redil", el sentido es literal, pero figurado, refiriéndose a otros hombres, además de los judíos, que serán congregados en la Iglesia. Esto se dice propiamente en Juan 11 para reunir en uno a los hijos de Dios que estaban dispersos. Ve sobre estas expresiones figuradas a Agustín en el libro 3 de *De la Doctrina Cristiana*.

El sentido espiritual, sin embargo, es distinguido por los teólogos recientes en tres: alegórico, tropológico y anagógico. Se llama ALEGÓRICO cuando las palabras de la Escritura, además de su sentido literal, significan algo en el Nuevo Testamento que concierne a Cristo o a la Iglesia. Así como Abraham, quien literalmente tuvo dos esposas, una libre y otra esclava, y dos hijos, Isaac e Ismael, representó a Dios como autor de los dos Testamentos y como padre de dos pueblos, como lo explica el Apóstol en Gálatas 4. Se llama TROPOLOGICO cuando las palabras o hechos se refieren a algo que concierne a la moral. Así como "No pondrás bozal al buey que trilla", Deuteronomio 25, que se entiende literalmente de bueyes reales, significa espiritualmente que no debe prohibirse a los predicadores recibir sustento del pueblo, como lo explica el Apóstol en 1 Corintios 9. Se llama ANAGÓGICO cuando las palabras o hechos se refieren a significar la vida eterna. Así como en el Salmo 94: "A los cuales juré en mi ira: no entrarán en mi

reposo", lo que se entiende literalmente de la tierra prometida, se refiere espiritualmente a la vida eterna, como lo explica el Apóstol en Hebreos 4.

Esta distinción de los sentidos espirituales no siempre es observada por los antiguos. Aunque reconocen en cuanto al contenido todos estos sentidos, a veces los llaman a todos alegorías, como Basilio en el inicio de la homilía 9 sobre el Hexamerón y Agustín en el libro *De Utilitate Credendi*, capítulo 3. Además, Jerónimo en su carta a Hedibio, cuestión 12, incluye también el sentido alegórico bajo el nombre de tropológico; y al contrario, en el capítulo 4 de Amós, incluye el sentido tropológico bajo el nombre de alegórico.

De estos sentidos, el literal se encuentra en toda frase tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. No es improbable, a veces, encontrar varios sentidos literales en la misma frase, como enseña San Agustín en muchos lugares, especialmente en el libro 12 de *Confesiones*, capítulo 26, en el libro 11 de *La Ciudad de Dios*, capítulo 19, y en el libro 3 de *De la Doctrina Cristiana*, capítulo 27. El sentido espiritual se encuentra en ambos Testamentos. Nadie duda de que el Antiguo Testamento tenga sentido alegórico, tropológico y anagógico. Muchos sienten lo mismo respecto al Nuevo Testamento, y con razón. Pues Agustín interpreta alegóricamente en el Tratado 122 sobre Juan la pesca de los peces cuando se rompía la red, Lucas 5. Y lo interpreta anagógicamente cuando la red no se rompía, Juan 21. De igual manera, en el Tratado 124 sobre Juan, interpreta alegóricamente lo dicho a Pedro: "Sígueme", y anagógicamente lo dicho sobre Juan: "Así quiero que él permanezca", Juan 21. El mismo Señor interpretó tropológicamente, en Juan 13, su propia humildad al lavar los pies de los discípulos.

Aunque esto es así, no se encuentra un sentido espiritual en toda frase de la Escritura, ni en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento. Porque, por ejemplo, "Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón", Deuteronomio 6 y Mateo 22, y preceptos similares, no

tienen más que un solo sentido, el literal, como bien enseña Casiano en la Colación 8, capítulo 3. Con esto establecido, tanto nosotros como los adversarios coincidimos en que los argumentos eficaces deben buscarse solo en el sentido literal. Pues el sentido que se deduce directamente de las palabras es ciertamente el sentido del Espíritu Santo. Pero los sentidos místicos y espirituales son variados y, aunque edifican, cuando no están en contra de la fe o las buenas costumbres, no siempre se sabe con certeza si son intencionados por el Espíritu Santo. Por lo tanto, San Agustín, en la carta 48 a Vicente, ridiculiza justamente a los donatistas, que de esas palabras interpretadas místicamente: "Dime, ¿dónde pastoreas, dónde reposas al mediodía?", deducían que la Iglesia de Cristo había permanecido solo en África. Jerónimo también enseña en su comentario al capítulo 13 de Mateo que los dogmas de la fe no pueden confirmarse eficazmente a partir de los sentidos místicos.

Del mismo sentido literal, a veces surgen dudas por dos razones. La primera es la ambigüedad de las palabras, como se observa en ese pasaje de Mateo 26: "Beban de esto todos." Esa palabra, "todos", es ambigua: no se sabe si se refiere a todos los hombres en sentido absoluto, o solamente a todos los fieles, o solo a todos los Apóstoles. La segunda y más grave es la propiedad de las palabras. Pues como el sentido literal puede ser a veces (como hemos dicho) simple, y otras veces figurado, en muchos pasajes es dudoso si el verdadero sentido es simple o figurado. Por ejemplo, en Mateo 26: "Esto es mi cuerpo", los católicos quieren que se entienda de manera simple, según la propiedad de las palabras, pero los zwinglianos lo interpretan figuradamente a través de la metonimia. Y por esta razón, algunos han caído en gravísimos errores. Un ejemplo es Orígenes, quien erró porque lo que debía ser entendido de manera simple, lo entendió de manera figurada, como enseña Jerónimo en su carta a Pamaquio sobre los errores de Juan de Jerusalén, donde dice que Orígenes alegorizó el paraíso terrenal de tal manera que privó de verdad a la historia, al interpretar los árboles como ángeles, los ríos como virtudes celestiales, y las túnicas de piel de Adán y Eva como

cuerpos humanos, como si antes del pecado hubieran vivido sin cuerpo.

Otros, por el contrario, se han equivocado porque entendieron de manera simple y propiamente lo que debía ser entendido figuradamente, como Papías y aquellos que lo siguieron, Justino, Ireneo, Tertuliano, Lactancio y otros, quienes creyeron que lo que se dice en Apocalipsis 20 sobre la nueva Jerusalén y los mil años en los que los santos reinarán con Cristo se cumpliría aquí en la tierra. Jerónimo refutó este error en el prólogo del libro 18 de Isaías y en el capítulo 36 de Ezequiel, y Agustín en el libro 20 de *La Ciudad de Dios*, capítulo 7.

También coincidimos con los adversarios en que las Escrituras deben entenderse en el espíritu en el que fueron escritas, es decir, en el Espíritu Santo. Esto lo enseña el Apóstol Pedro en su segunda epístola, capítulo 1, cuando dice:

"Entendiendo primero esto, que ninguna profecía de la Escritura es de interpretación privada. Porque nunca la profecía fue traída por voluntad humana, sino que los santos hombres de Dios hablaron siendo inspirados por el Espíritu Santo."

Aquí, San Pedro prueba que las Escrituras no deben ser interpretadas según el propio ingenio, sino según la dirección del Espíritu Santo, porque no fueron escritas por inspiración humana, sino por la inspiración del Espíritu Santo.

Así que toda la cuestión radica en dónde se encuentra este Espíritu. Nosotros creemos que este Espíritu, aunque muchas veces se concede a personas privadas, se encuentra con certeza en la Iglesia, es decir, en un Concilio de Obispos confirmado por el Sumo Pastor de toda la Iglesia, o en el Sumo Pastor con el Concilio de los demás pastores. No queremos discutir aquí sobre el Papa y los Concilios, si solo el Papa puede definir las cuestiones, o si solo el Concilio puede hacerlo, porque trataremos de esto en su lugar correspondiente. Pero

aquí decimos en general que el juez del verdadero sentido de la Escritura y de todas las controversias es la Iglesia, es decir, el Papa con el Concilio, en lo cual todos los católicos coinciden; y esto está expresamente recogido en el Concilio de Trento, sesión 4.

Pero todos los herejes de este tiempo enseñan que el Espíritu Santo, como intérprete de la Escritura, no está ligado a los Obispos ni a ningún grupo de hombres, y que por lo tanto cada uno debe ser su propio juez, siguiendo su propio espíritu si posee el don de la interpretación, o adhiriéndose a otro que vea dotado del mismo don. Lutero, en el prólogo a la afirmación de sus artículos, nos remite abiertamente al Espíritu que cada uno tiene cuando lee diligentemente las Escrituras. Y en el artículo 115 de los quinientos que Cochleo recopiló de los libros de Lutero, dice lo siguiente:

"Entiende este Evangelio, porque no ha sido encomendado ni al Papa, ni a los Concilios, ni a ningún hombre decidir y concluir qué es la fe. Por tanto, debo decir: Papa, tú has concluido con los Concilios, ahora yo tengo que juzgar si puedo aceptar esto o no. ¿Por qué? Porque no estarás en mi lugar ni responderás por mí cuando deba morir. Y nadie puede juzgar la falsa doctrina, sino el hombre espiritual. Por lo tanto, es una locura que los Concilios quieran concluir y establecer qué debe creerse, cuando muchas veces no hay allí ni siquiera un hombre que haya sentido siquiera un poco el Espíritu divino." Esto lo confirma en las afirmaciones de los artículos 27, 28 y 29.

Felipe Melanchthon, en su tratado sobre la Iglesia, parece conceder algo a la Iglesia, pero en realidad deja todo el juicio a cada individuo privado. Dice:

"¿Quién será el juez cuando surge una disensión sobre el significado de la Escritura, ya que entonces se necesita una voz que resuelva la controversia? Respondo: la misma palabra de Dios es el juez, y le acompaña la confesión de la verdadera Iglesia."

Esto dice. Sin embargo, más adelante, cuando enseña que por la verdadera Iglesia no debe entenderse a los prelados de la Iglesia ni a la mayoría de los fieles, sino a esos pocos que concuerdan con la palabra de Dios, envuelve todo en tinieblas y convierte a cada uno en su propio juez. Porque no puedo juzgar cuál es la verdadera Iglesia sin antes juzgar cuál es la sentencia que concuerda con la palabra de Dios. Dice:

"Hay alguna diferencia entre los juicios de la Iglesia y los juicios de los políticos. Porque en los políticos, o el monarca solo pronuncia con su autoridad, o en el senado prevalece la sentencia de la mayoría; pero en la Iglesia prevalece la sentencia que concuerda con la palabra de Dios, y la confesión de los piadosos, sean más o menos que los impíos."

Véase más en el tratado sobre las notas de la Iglesia.

De manera similar, Brencio enseña en la confesión de Wurtemberg, en el capítulo sobre la Sagrada Escritura, y con más detalle en los *Prolegómenos* contra Pedro de Soto, donde dice dos cosas. Primero:

"No está permitido, dice, en cuestiones de salvación eterna adherirse ciegamente a la opinión de otro sin nuestro propio juicio."

Y segundo añade:

"Le corresponde a cada persona privada juzgar sobre la doctrina de la religión y discernir la verdadera de la falsa. Pero hay una diferencia entre el príncipe y el particular, ya que el particular tiene potestad privada para juzgar, mientras que el príncipe tiene potestad pública para decidir y juzgar sobre la doctrina de la religión", etc.

Y en casi todo el libro intenta probar estas dos cosas: que el príncipe secular está obligado a forzar a sus súbditos, incluso bajo pena de muerte, a la fe que él juzgue verdadera. Y a la vez que los súbditos están obligados a seguir su propio juicio, no el de otro, sea quien sea. Brencio no advierte cuán absurdas y contradictorias son estas

ideas, que el príncipe deba ordenar y los súbditos estén obligados a desobedecer. Tampoco advierte que si esta sentencia es verdadera, estaría actuando correctamente el César y los otros príncipes católicos de Alemania si también, bajo pena de muerte, obligaran a todos los luteranos a abrazar la fe católica.

Juan Calvino, en el libro 4 de las *Instituciones*, capítulo 9, §§ 8, 12 y 13, ordena que las definiciones de los concilios, incluso los más generales, sean examinadas con el rasero de las Escrituras; por lo tanto, convierte a los individuos privados en jueces en asuntos de fe, no solo de los Padres, sino también de los Concilios, y no deja ningún juicio común a la Iglesia. Finalmente, Martín Chemnitz en el examen de la cuarta sesión del Concilio de Trento, y todos los demás herejes de este tiempo, trasladan la autoridad de interpretar la Escritura de los concilios de los obispos al espíritu de individuos privados.

## CAP. IV: Se aportan testimonios del Antiguo Testamento a favor de la doctrina católica.

Ahora se prueba la doctrina católica, en primer lugar, con los testimonios del Antiguo Testamento. El PRIMER testimonio se encuentra en Éxodo 18, donde leemos que cuando el pueblo de Dios comenzó a organizarse como una especie de república eclesiástica, Moisés actuaba como príncipe y cabeza de esa Iglesia, y respondía a todas las dudas que surgían acerca de la ley del Señor, sin remitir a los hombres a algún espíritu revelador. Allí mismo, cuando, siguiendo el consejo de su suegro, estableció jueces menores que gobernaran al pueblo, Moisés se reservaba siempre las cuestiones relacionadas con la religión, para que entendamos que debe haber un único tribunal común al que todos acudan para la interpretación de la ley divina y cuya sentencia todos deben aceptar sin cuestionar.

Este argumento suele ser eludido por algunos que dicen que Moisés era un príncipe político, **no un sumo sacerdote o pontífice**, ya que Aarón era el sumo sacerdote. Y por lo tanto, de este pasaje no se puede concluir que el juicio sobre asuntos de fe pertenezca a los sacerdotes, sino más bien a los reyes. RESPONDO que Moisés fue sacerdote, y de hecho, superior a Aarón, aunque no de forma ordinaria y sucesoria, ya que solo podía haber uno de estos, que era Aarón, pero sí como un sacerdote extraordinario, especialmente designado por Dios. Así como en el Nuevo Testamento todos los Apóstoles no eran mayores que Pedro, ni completamente iguales, aunque en cierto modo lo eran en poder eclesiástico, como enseña Cipriano en su *Tratado sobre la Simplicidad de los Prelados*, pero con la diferencia de que Pedro era el pastor ordinario de toda la Iglesia, a quien solo le correspondía tener sucesores, mientras que los otros Apóstoles eran extraordinarios y no dejaban sucesores en ese poder. Que Moisés fue sacerdote lo testifica David cuando dice en el Salmo 98: "Moisés y Aarón entre sus sacerdotes, y Samuel entre los que invocan el nombre del Señor."

PERO, dicen, Moisés es llamado sacerdote porque era un hombre principal, de la misma manera que en el segundo libro de los Reyes, capítulo 8, leemos que los hijos de David eran sacerdotes. POR EL CONTRARIO, si en este lugar se llamara sacerdotes a los hombres principales, también Samuel, que era un hombre principal, habría sido llamado sacerdote. Sin embargo, David no lo hizo, pues sabía que Samuel no era sacerdote, sino solo juez, ya que no descendía de la familia de Aarón, sino de Coré, su primo, como se ve en 1 Crónicas 6. Pero es claro que Moisés fue sacerdote de manera verdadera y propia, como se evidencia en el libro de **Éxodo, capítulos 28 y 29**, donde Moisés ejerce todas las funciones sacerdotales. Ofrece sacrificios, enseña, consagra vestiduras, y lo que es aún más importante, unge e inicia al sumo sacerdote y a los sacerdotes. Por tanto, todos los antiguos enseñan que Moisés fue propiamente sacerdote: Filo en el libro 3 de *La Vida de Moisés* al final; Dionisio en el capítulo 5 de *La Jerarquía Eclesiástica*; Gregorio Nacianceno en un sermón pronunciado ante Gregorio Níseno; Agustín en el Salmo 98; y Jerónimo en el libro 1 contra Joviniano, donde también muestra que Samuel no fue sacerdote.

El SEGUNDO testimonio se encuentra en **Deuteronomio 17**, donde se establece una ley general: "Si ves que un juicio es difícil y ambiguo, entre causa y causa, entre lepra y no lepra, y en las puertas de tu ciudad los jueces no concuerdan en sus palabras, levántate y sube al lugar que el Señor, tu Dios, elija. Irás al sacerdote de la tribu de Leví y al juez que esté en ese tiempo, y les consultarás, y ellos te indicarán la verdad del juicio. Y harás todo lo que te digan, los que presiden en el lugar que el Señor elija, y te enseñarán según su ley, y seguirás su sentencia, sin desviarte ni a la derecha ni a la izquierda. Y el que se ensoberbeciere, negándose a obedecer la orden del sacerdote que entonces sirva al Señor, tu Dios, por el mandato del juez, morirá." Aquí también claramente no se remiten los que dudan a su propio espíritu, sino a un juez viviente, es decir, al sumo sacerdote.

Brencio objeta que este mandamiento es condicional, porque se añade: "Y te enseñarán según su ley." Parece que de este pasaje se podría concluir que no se debe seguir el juicio del sumo sacerdote, a menos que emita un testimonio conforme a la ley divina. RESPONDO que "Y te enseñarán según su ley" no se encuentra en la edición hebrea, que los luteranos no aceptan, y no implica una condición, sino una afirmación o promesa. No quiso decir "Sigue el juicio del sacerdote si te enseña según la ley", porque en ese caso los hombres habrían estado más confusos y perplejos que antes, y no habría sido necesario ir al sacerdote si ellos mismos pudieran juzgar su caso basándose en la ley del Señor. Más aún, entonces no habría sido el sacerdote el juez, sino ellos mismos, ya que serían los que juzgarían la sentencia del sacerdote. Así pues, no es una condición, sino una promesa, porque el Señor quiere dar seguridad al pueblo que se somete al juicio del sacerdote, afirmando que juzgará según su ley.

En segundo lugar, Brencio objeta que en este pasaje no solo se envía a los que dudan al sacerdote, sino también al juez, quien era un príncipe político. RESPONDO que el juez aquí puede entenderse como el príncipe de los sacerdotes, pues en hebreo dice: "Sube a los sacerdotes y al juez", como si dijera: "Al concilio de los sacerdotes y a su príncipe, el sumo sacerdote." En segundo lugar, si entendemos al juez como un príncipe político, aquí se distinguen los oficios, porque al sacerdote se le atribuye la sentencia definitiva y al juez la ejecución en caso de rebeldía: "El que se ensoberbeciere, negándose a obedecer la orden del sacerdote, por mandato del juez morirá."

En tercer lugar, se objeta que en este pasaje no se trata de dudas religiosas, sino políticas. RESPONDO que esto es falso, pues la ley es general para todas las dudas que surjan de la ley. Además, la ocasión de esta ley fue debido a los que servían a dioses extraños, como se muestra al principio del capítulo. Servir a dioses extraños es claramente un asunto religioso.

El TERCER testimonio es de **Eclesiastés 12**: "Las palabras de los sabios son como aguijones, y como clavos bien clavados, que fueron dadas por los maestros por medio de un solo pastor. Más allá de esto, hijo mío, no busques." En este pasaje, Salomón enseña que no debe buscarse más, sino que debe aceptarse completamente la sentencia cuando es dada por el sumo pastor, especialmente con el consejo de los sabios. Si esto se dice del sacerdote del Antiguo Testamento, ¡cuánto más debe decirse del sacerdote del Nuevo Testamento, que ha recibido de Dios promesas mucho mayores!

El CUARTO testimonio es de **Ageo 2**: "Así dice el Señor de los ejércitos: Consulta a los sacerdotes sobre la ley." Y también de **Malaquías 2**: "Los labios del sacerdote guardarán la sabiduría, y de su boca buscarán la ley, porque él es el ángel del Señor de los ejércitos." De estas palabras entendemos que no corresponde a los hombres privados juzgar la ley del Señor, sino al sacerdote, quien, siendo un ángel, es decir, mensajero de Dios, tiene el deber de explicar la ley de Dios.

Finalmente, se añade el testimonio del libro de **2 Crónicas, capítulo 19**, donde el buen rey Josafat se dirige a los sacerdotes: "Toda causa que llegue a ustedes de sus hermanos que habitan en sus ciudades, entre familia y familia, y cualquier cuestión sobre la ley, los mandamientos, los ritos y las justificaciones, muéstrenles para que no pequen contra el Señor. Y Amarías, su sacerdote y pontífice, presidirá en todo lo que concierna a Dios, mientras que Zabadías, hijo de Ismael, será el líder sobre todo lo que concierna al oficio del rey." Aquí ves cuán claramente el rey distingue el oficio del pontífice del oficio del rey, y atribuye solo al pontífice el juicio sobre las dudas de la ley.

## CAP. V: Se prueba lo mismo con el Nuevo Testamento.

Ahora bien, del Nuevo Testamento, el PRIMER testimonio es Mateo 16: "Te daré las llaves del reino de los cielos", etc. Pues por estas llaves no solo se entiende el poder de absolver pecados, sino también de todos los demás vínculos e impedimentos que, a menos que se eliminen, no se puede entrar en el reino de los cielos. Ya que la promesa es general, no dice: "A quienes perdonéis", sino "Lo que perdonéis", para que entendamos que todos los nudos, ya sean de las leyes, por dispensación; ya sean de los pecados y las penas, por absolución; ya sean de los dogmas y controversias, por explicación, pueden ser desatados por Pedro y sus sucesores. Pero sobre este pasaje hablaremos más en el primer libro sobre el Sumo Pontífice.

El SEGUNDO testimonio puede ser el de Mateo 18: "Si no escucha a la Iglesia, que sea para ti como un gentil y publicano." Es importante observar aquí que el Señor habla de las injurias que uno sufre de otro, pero por una cuestión mayor debe entenderse también sobre las injurias que se hacen contra toda la Iglesia y contra Dios, como es la herejía. Pues si manda llevar al adúltero ante el juicio de la Iglesia, con mucha más razón debe llevarse al hereje. Sin embargo, no puede ocurrir que se remita a la congregación de todos los fieles; por lo tanto, bajo el nombre de Iglesia debe entenderse el prelado, como explica Crisóstomo, o (como prefieren otros) la congregación de los prelados. Pues así como el hombre no habla ni escucha sino por la cabeza, y sin embargo se dice que todo el hombre habla y escucha; de la misma manera, la Iglesia escucha y habla a través de sus prelados. Por tanto, si el que no escucha a la Iglesia, es decir, a los pastores de la Iglesia, debe ser como un gentil y publicano, se sigue que el juicio definitivo pertenece a los pastores.

El TERCER testimonio es Mateo 23: "En la cátedra de Moisés se sientan los escribas y fariseos; haced y guardad todo lo que os digan, pero no hagáis según sus obras." Aquí hay que notar tres cosas.

PRIMERO, en todo ese capítulo el Señor reprende los vicios de los escribas y fariseos, y porque los débiles podrían concluir que no debe creerse a los prelados que viven mal, al inicio del capítulo quiso enseñar abiertamente que, a pesar de la mala vida de los prelados, debe seguirse su doctrina. SEGUNDO, con Cipriano en el libro 4, carta 9, se nota que el Señor y los Apóstoles nunca en toda la Escritura reprendieron a los pontífices y sacerdotes de los judíos nombrándolos como pontífices o sacerdotes, sino solo bajo el nombre de escribas y fariseos; para que no pareciera que reprendían la cátedra y el sacerdocio, y para que entendiéramos que siempre se debe respeto al sacerdocio y al pontificado, incluso si la persona que ocupa la cátedra es [páginas 177-178] menos buena. De esto entendemos que los herejes de este tiempo, que continuamente atacan a los obispos y sacerdotes, y especialmente al mismo Sumo Pontífice de la Iglesia, no tienen nada en común con las costumbres del Señor y los Apóstoles. TERCERO, nota que lo que el Señor dice sobre la cátedra de Moisés debe entenderse con mayor razón sobre la cátedra de Pedro. Así lo entendieron los antiguos, y especialmente Agustín en la carta 165: "En ese orden de los obispos que va desde Pedro hasta Anastasio, quien ahora ocupa esa misma cátedra, incluso si algún traidor se hubiera infiltrado en esos tiempos, no causaría perjuicio a la Iglesia ni a los inocentes cristianos, a quienes el Señor, previendo, dijo sobre los malos prelados: 'Haced lo que dicen, pero no hagáis lo que hacen.'"

El CUARTO testimonio es el último capítulo de Juan: "Simón Pedro, apacienta mis ovejas." Aquí también deben notarse tres cosas. PRIMERO, que lo que se dice a Pedro también se dice a sus sucesores; pues Cristo no quiso proveer a la Iglesia solo por veinticinco años, sino hasta el fin del mundo. SEGUNDO, que lo de "apacienta" se entiende principalmente sobre la enseñanza, porque así se apacientan las ovejas racionales. Jeremías 3: "Os daré pastores según mi corazón, y os apacentarán con ciencia y doctrina." TERCERO, que lo de "ovejas" significa todos los cristianos; pues el que no quiere ser apacentado por Pedro, no es oveja de Cristo.

De todo esto se concluye que a Pedro y sus sucesores se les ha encomendado singularmente enseñar a todos los cristianos. Y esto no puede entenderse de manera más adecuada que diciendo que a Pedro y sus sucesores se les ha encomendado enseñar a todos lo que debe sostenerse en cuanto a la doctrina de la fe. Pues si esto se entendiera solo de predicaciones, este precepto nunca se cumpliría; ya que el Papa no puede predicar a todas las personas, ni es necesario, puesto que en cada Iglesia hay quienes predican.

Si también lo entendiéramos solo de las predicaciones y los comentarios sobre las Sagradas Escrituras, para que quienes no puedan ser enseñados por el Papa en persona sean instruidos mediante comentarios escritos, estaríamos criticando a muchos pontífices santísimos que no hicieron nada de esto. Por tanto, el Señor habla del oficio singular de enseñar a toda la Iglesia, estableciendo y decidiendo qué debe ser creído por todos.

Así lo entendió San Jerónimo en la carta a Dámaso sobre el nombre *hypostasis*, cuando pidió al Pontífice la explicación de una controversia sobre la fe: "Del pastor, dijo, busco auxilio como oveja."

**QUINTO testimonio**

Lucas 22: "He rogado por ti, para que tu fe no falte, y tú, una vez convertido, confirma a tus hermanos." A partir de este pasaje, el Beato Bernardo, en su carta 90 a Inocencio, y antes de él Lucio I en su epístola 1 a los Obispos de Hispania y Galia, Félix I en su epístola a Benigno, Marcos en su epístola a Atanasio, León I en su sermón 3 sobre su asunción al pontificado, León IX en su epístola a Pedro, Patriarca de Antioquía, Agatón en su epístola al emperador Constantino, leída en el VI Concilio, sesión 4, y luego aprobada en la sesión 8 por todo el Concilio, Pascual II en el Concilio Romano, según el abad de Ursperg en la Crónica, y también, aunque no lo quieran los herejes, Inocencio III en el capítulo *Maiores* sobre el Bautismo y su efecto, deducen que el Pontífice Romano, cuando

enseña ex cathedra, no puede errar. Si, por tanto, el Pontífice Romano no puede errar cuando enseña ex cathedra, es evidente que debe aceptarse su juicio, y que él debe ser el juez supremo.

**SEXTO testimonio**

Hechos 15: Leemos allí que, cuando surgió una grave cuestión sobre la fe, sobre si debía observarse la ley de Moisés por parte de los gentiles convertidos, no se remitió a cada uno a su propio espíritu, sino al Concilio celebrado en Jerusalén, presidido por Pedro, y que fue Pedro quien primero habló en el Concilio, y luego Santiago confirmó la sentencia de Pedro, resolviéndose así la cuestión con estas palabras: "Pareció bien al Espíritu Santo y a nosotros, etc." Con estas palabras se demuestra que la sentencia del Concilio, presidido por Pedro, es la sentencia del Espíritu Santo. Y al final de ese capítulo leemos que Pablo, dondequiera que iba, solía ordenar que se guardaran los decretos de ese Concilio, es decir, que se aceptara su sentencia y que no quisieran ellos mismos juzgar la sentencia del Concilio.

**SÉPTIMO testimonio**

En la epístola a los Gálatas, capítulo 2, dice Pablo: "Subí a Jerusalén con Bernabé y expuse en privado a los que parecían ser algo el Evangelio que predico entre los gentiles, no fuera que corriese o hubiese corrido en vano." Y más adelante explica quiénes eran esos con quienes se había reunido, diciendo que eran Pedro, Santiago y Juan. Tertuliano, en el libro 4 contra Marción, San Jerónimo en la carta 89 a Agustín, que es la número 11 entre las cartas de Agustín, y Agustín en el libro 28 contra Fausto, capítulo 4, afirman explícitamente que la Iglesia no habría creído a Pablo si su Evangelio no hubiera sido confirmado por Pedro. Por tanto, entonces era función de Pedro, y ahora lo es de su sucesor, juzgar sobre la doctrina de la fe.

**OCTAVO testimonio**

1 Corintios 12: "A uno se le da por el Espíritu palabra de sabiduría, a otro palabra de ciencia, a otro interpretación de lenguas, a otro profecía, etc." Aquí se dice claramente que no a todos los fieles se les da el espíritu de interpretar las Escrituras. Además, está claro por 2 Pedro 1: "Ninguna profecía de la Escritura es de interpretación privada", que no se puede interpretar correctamente la Escritura sin el espíritu de interpretación. Por tanto, se deduce claramente que ningún individuo privado puede ser juez del verdadero sentido de la Escritura. Pues, ¿qué hará aquel que no tiene el espíritu? ¿Y cómo puede estar seguro alguien de tener ese espíritu, cuando sabemos que no se da a todos, y no sabemos a quién se le da? Así pues, queda que reconozcamos como juez solo a la Iglesia, sobre la cual no puede haber duda de que posee el Espíritu de Dios y enseña a sus hijos sin error, siendo la columna y fundamento de la verdad. Incluso Lutero lo confiesa en su libro sobre el poder del Papa con estas palabras (a pesar de lo que haya escrito en otros lugares, siendo sorprendentemente variable e inestable): "De ningún hombre privado estamos seguros de si tiene o no la revelación del Padre; pero de la Iglesia misma no se puede dudar." Además, la Iglesia no habla sino a través de la voz de los pastores y doctores, especialmente en un concilio general.

Pero, dicen, está seguro de tenerlo quien lo pide; pues está escrito: "Cuánto más vuestro Padre celestial dará el Espíritu Santo a quienes se lo pidan" (Lucas 11) y "Si alguno de vosotros tiene falta de sabiduría, pídala a Dios, que da a todos abundantemente" (Santiago 1). RESPONDO: En estos y otros pasajes similares el Señor no habla del espíritu de interpretación, que es una gracia dada gratuitamente, sino del espíritu de fe, esperanza, caridad y la sabiduría necesaria para la salvación. Como enseña San Agustín en los Tratados 73, 81 y 102 sobre Juan, la oración no obtiene infaliblemente lo que pide, a menos que sea algo necesario o útil para la salvación de quien ora. El don de interpretación, como el don de lenguas y milagros, y otros dones enumerados allí, no siempre son útiles para quien los posee.

Así como el espíritu de hablar en lenguas o hacer milagros no puede siempre obtenerse, aunque esté escrito: "Dará el Espíritu Santo a quienes lo pidan", tampoco puede obtenerse siempre el espíritu de interpretación. Pues de lo contrario, podría suceder que todo el cuerpo de la Iglesia fuera un solo miembro, es decir, que todos fueran ojos, todos manos, etc., contra lo que dice el Apóstol en Romanos 12 y 1 Corintios 12. Además, incluso si el Señor en esos pasajes hablara del don de interpretación, quien lo pidiera no estaría seguro de haberlo recibido, porque no se puede estar seguro de que se ha pedido correctamente, ya que está escrito: "Pedís y no recibís, porque pedís mal" (Santiago 4). De lo contrario, cuando los luteranos, los anabaptistas y los zwinglianos piden este espíritu, ¿por qué reciben espíritus tan diversos y contradictorios, si a todos los que piden se les da ese único y verdadero Espíritu Santo?

**NOVENO testimonio**

1 Juan 4: "Amados, no creáis a todo espíritu, sino probad los espíritus si son de Dios, porque muchos falsos profetas han salido al mundo." El espíritu de las personas privadas debe ser probado para ver si es de Dios, pues muchos presumen tener el Espíritu Santo cuando en realidad están movidos por el espíritu de error y mentira, como se dice en 1 Reyes 22, 2 Crónicas 18, Isaías 19 y 29. Por tanto, un espíritu privado no puede ser juez. ¿Cómo puede ser juez, cuando él mismo debe ser juzgado?

Por eso, si alguien interpreta "Esto es mi cuerpo" como "Esto significa mi cuerpo", porque así le ha revelado el espíritu, aún no se ha resuelto la cuestión. Pues Juan nos advierte que probemos ese espíritu, para ver si es de Dios, no vaya a ser que sea más bien un espíritu de error. Pero no puede probarse por la Escritura, como ellos quieren, ya que en este caso dudamos sobre el significado de la misma Escritura. Por tanto, debe probarse por su conformidad con el espíritu de aquellos que sabemos que tienen el verdadero espíritu, como son los prelados en un concilio legítimamente convocado. Pues leemos en Hechos 15 que el concilio dijo: "Pareció bien al

Espíritu Santo y a nosotros." Asimismo, el Pontífice, cuando enseña ex cathedra, como hemos demostrado, es siempre guiado por el Espíritu Santo, de modo que no puede errar; y también los Apóstoles y los antiguos fieles, de quienes es seguro que poseían el Espíritu Santo.

Ni siquiera Calvino puede negar esto, ya que en las *Instituciones*, libro 1, capítulo 9, §1, argumenta contra Sünsfeldio, quien quería que solo el espíritu fuera juez, rechazando las Escrituras. Dice: "Si ese espíritu fuera bueno, sería el mismo que el de los Apóstoles y los primeros fieles; pero el espíritu de ellos no quería ser juez, despreciando las Escrituras." Así también nosotros argumentamos contra Calvino y otros herejes: Si su espíritu fuera bueno, sería el mismo que el de los Apóstoles y los primeros fieles, pero el espíritu de ellos no quería ser juez, sino que recurría a Pedro y al concilio, y se sometía a su sentencia, como hemos demostrado antes en Hechos 15. Por tanto, el espíritu de aquellos que se constituyen jueces no es un espíritu bueno.

## CAP. VI: Lo mismo se prueba a partir de la costumbre de la Iglesia.

Se prueba por tercera vez a partir de la práctica de la Iglesia; ya que en todos los siglos han surgido nuevas dudas en la Iglesia, y siempre se han resuelto del mismo modo, es decir, por el juicio del Pontífice Romano y de los obispos de entonces. Decir o escribir que lo que la Iglesia universal ha hecho siempre y sigue haciendo no está bien hecho es una insensatez extremadamente insolente, como dice San Agustín en la epístola 118.

Y hay que notar que no solo afirmamos que todas las causas fueron juzgadas por el Pontífice Romano y los obispos de entonces. Nunca se ha creado un nuevo Papa y nuevos obispos para juzgar ninguna duda. Esto lo mencionamos por los confesionales, que en la Confesión de Augsburgo, artículo 28, admiten que corresponde a los obispos discernir la verdadera doctrina de la falsa. Pero cuando les preguntamos, ¿por qué no aceptan el Concilio de Trento?, responden que los que ahora son obispos no lo son, sino que son enemigos del Evangelio. Sin embargo, los arrianos y todos los demás herejes dijeron lo mismo de los obispos de su tiempo. No obstante, durante más de mil quinientos años, todas las dudas sobre la religión han sido explicadas por los obispos que estaban en las Iglesias según la sucesión ordinaria cuando surgían esas dudas, y aquellos que no aceptaron las decisiones fueron considerados herejes.

En el PRIMER siglo de la Iglesia, que se extiende hasta el año cien después de Cristo, surgió la cuestión de las ceremonias de la ley antigua, si debían ser observadas por los gentiles convertidos a Cristo. Y como esa fue la primera cuestión que surgió en la Iglesia, también se celebró el primer concilio, presidido por Pedro, y todos aceptaron el decreto de ese concilio, como se narra en Hechos 15.

En el SEGUNDO siglo, es decir, hasta el año doscientos, surgió la cuestión sobre la celebración de la Pascua, ya que algunos querían

celebrarla con los judíos, el día catorce del primer mes, fuera domingo o no, mientras que otros solo querían celebrarla en domingo. Está demostrado que, por esto, se celebraron muchos concilios de obispos, y finalmente el Papa Víctor lo resolvió, excomulgando a todas las Iglesias de Asia por persistir en el error. Eusebio relata toda la historia en su *Historia Eclesiástica*, libro 5, capítulos 23 y 24. Después de esto, no solo fueron excomulgados, sino también considerados herejes los que no obedecieron el decreto del Papa. De aquí que los cuartodecimanos sean contados entre los herejes por Epifanio, Agustín y Tertuliano.

En el TERCER siglo, después del año doscientos, surgió la herejía de los novacianos, que negaban que la Iglesia pudiera absolver de sus pecados a quienes habían caído después del bautismo. La verdad fue explicada por el Concilio Romano, presidido por el Papa Cornelio, como relata Eusebio en su *Historia Eclesiástica*, libro 6, capítulo 33. Y desde entonces, los novacianos siempre han sido considerados herejes. En ese mismo siglo surgió la cuestión del anabaptismo, y cuando había diversas opiniones, Cornelio celebró un concilio en Roma y decretó que no debían ser rebautizados los que hubieran sido bautizados por los herejes, como relata Eusebio en el libro 7, capítulo 2. Más tarde, el Papa Esteban también escribió y ordenó que no fueran rebautizados aquellos que habían sido bautizados por los herejes según la forma de la Iglesia. Este decreto es mencionado por Cipriano en su epístola a Pompeyo, San Agustín en el libro 5 *Sobre el Bautismo*, capítulo 23, y Vicente de Lerins en su *Commonitorio*.

En el CUARTO siglo, después del año trescientos, surgió la herejía de los arrianos, la cual fue condenada por el Concilio general de Nicea. En ese concilio, participaron trescientos dieciocho obispos, y ellos fueron los únicos jueces, junto con los legados de la sede romana, Vito y Vicente, presbíteros que, junto con Osio, obispo de Córdoba, presidieron el concilio en nombre del Papa Silvestre. Posteriormente, todo el concilio pidió la confirmación de sus

decisiones por medio de una carta de Silvestre. El emperador asistió, pero no actuó como juez en ninguna cuestión. Esto está claro tanto por el primer tomo de los concilios como por los historiadores Eusebio en su libro 3 sobre *La Vida de Constantino*, Rufino, Sócrates, Sozomeno y Teodoreto en su *Historia Eclesiástica*, libro 1.

En ese mismo siglo, la herejía de Macedonio, que negaba la divinidad del Espíritu Santo, fue condenada por el Concilio de Constantinopla, el cual, según testifica el mismo concilio en su carta a Dámaso, fue convocado por mandato del Papa Dámaso, como se relata en Teodoreto, libro 5, capítulo 8 de la *Historia Eclesiástica*. No leemos que el emperador haya tenido ningún papel en este concilio, salvo enviar el mandato del Papa Dámaso para celebrar el concilio, como se menciona en esa misma carta.

En el QUINTO siglo, la herejía de Nestorio fue condenada en el Concilio de Éfeso I, presidido por Cirilo en nombre del Papa Celestino, como testifica Evagrio en su libro 1, capítulo 4. Poco después, la herejía de Eutiques fue condenada en el Concilio de Calcedonia, presidido por los legados del Papa León, como también relata Evagrio en su libro 2, capítulo 4. Y de este concilio, como del anterior, se pidió la confirmación del Papa. No leemos en estos concilios ninguna suscripción del emperador ni de otros laicos, sino solo de los eclesiásticos. Esto se puede ver en los tomos 1 y 2 de los concilios y en el *Breviario* de Liberato.

En ese mismo siglo, la herejía pelagiana fue condenada, una herejía que los luteranos parecen odiar más que otras, pero fue condenada por los Papas Romanos. Así lo dice San Agustín en el libro 2 de sus *Retractaciones*, capítulo 50: "La herejía pelagiana, junto con sus autores, fue condenada por los obispos de la Iglesia Romana, primero por Inocencio, luego por Zósimo, con la colaboración de los concilios africanos." Y en la crónica de Próspero en el año 420, dice: "Celebrado un concilio en Cartago con doscientos diecisiete obispos, se enviaron los decretos sinodales al Papa Zósimo, quien, al aprobarlos, condenó la herejía pelagiana en todo el mundo."

En el SEXTO siglo, muchas herejías fueron condenadas en el V Concilio, en el que los únicos jueces fueron los obispos.

En el SÉPTIMO siglo, los monotelitas fueron condenados en el VI Concilio general, presidido por los legados del Papa Romano. El emperador asistió y firmó, pero lo hizo después de todos los obispos, no como juez o definidor, sino solo como un acto de consentimiento.

En el OCTAVO siglo, los iconoclastas fueron condenados en el VII Concilio, también presidido por los legados del Papa Romano, y no se registra ninguna suscripción de laicos en ese concilio. Sobre estos concilios se puede leer en los tomos de los concilios y en el libro de Focio sobre los siete concilios.

En el NOVENO siglo, algunas controversias eclesiásticas fueron definidas en el VIII Concilio, presidido también por los legados del Papa Romano. El emperador asistió y firmó después de los legados del Papa y los patriarcas, afirmando explícitamente que no le correspondía juzgar asuntos divinos, sino solo firmar en señal de consentimiento.

En el DÉCIMO siglo, el más oscuro de todos, no surgió ninguna herejía, y por lo tanto no leemos de ningún concilio celebrado; sin embargo, el cisma y el error de los griegos, que habían comenzado poco antes, florecieron especialmente en este siglo, y hablaremos pronto sobre su condena.

En el UNDÉCIMO siglo, la herejía de Berengario fue condenada por León IX en el Concilio de Vercelli, y posteriormente por Nicolás II en el Concilio Romano, como refieren Lanfranco y Guitmundo en el libro 1 contra Berengario.

En el DUODÉCIMO siglo, la herejía de Pedro Abelardo fue condenada por Inocencio II, como se relata en las cartas de San Bernardo, carta 194. También fue condenado el error de Gilberto

Porretano por Eugenio III en el Concilio de Reims, como testimonia San Bernardo en su sermón 80 sobre el *Cantar de los Cantares*.

En el DÉCIMO TERCER siglo, el error de Joaquín de Fiore fue condenado por Inocencio III en el Concilio general de Letrán. Posteriormente, el error de los griegos fue condenado por Gregorio X en el Concilio general de Lyon. De esto queda el capítulo *Fideli* sobre la Trinidad en el Sexto.

En el DÉCIMO CUARTO siglo, los errores de los begardos fueron condenados en el Concilio de Vienne por Clemente V. De esto queda el capítulo *Ad nostrum* en las *Clementinas* sobre los herejes.

En el DÉCIMO QUINTO siglo, los errores de Juan Wiclef y Juan Hus fueron condenados en el Concilio de Constanza, presidido por Martín V. Y nuevamente los errores de los griegos fueron condenados en el Concilio de Florencia bajo Eugenio IV.

Finalmente, en nuestro siglo, el DÉCIMO SEXTO, los errores de los luteranos fueron condenados en el Concilio de Trento, confirmado por Pío IV. Que encuentren ahora un solo ejemplo en la antigüedad en el que se haya considerado como error un nuevo error verdaderamente considerado como tal en la Iglesia y, sin embargo, no haya sido condenado por el Papa, sino por el emperador o algún otro príncipe secular. O que digan, si pueden, quiénes alguna vez se atrevieron a juzgar las sentencias de los concilios aprobados por el Romano Pontífice y no fueron considerados herejes inmediatamente por la Iglesia Católica.

## CAP. VII: Lo mismo se prueba con testimonios de los Papas e Imperadores.

A continuación, se añaden los testimonios de los antiguos Papas y Emperadores, es decir, de los autores de ambos derechos. DÁMASO, en la epístola 3 a Esteban; INOCENCIO I, en las epístolas a los concilios de Cartago y Mileto, que se encuentran en las cartas 91 y 93 de San Agustín; LEÓN I, en la epístola 84 a Anastasio y en la 89 a los obispos de la provincia de Viena; GELASIO, en la epístola a los obispos de Dardania; y GREGORIO, en el libro 4, epístola 52 a los obispos de Galia (como también los posteriores), enseñan que las causas más graves, especialmente las relacionadas con la fe, pertenecen al juicio de la Sede Apostólica. Y para ello, Julio, en su epístola 2, cita un decreto del Concilio de Nicea.

Los emperadores también compartían esta opinión. En tiempos del emperador AURELIANO, cuando hubo una disputa entre los católicos y el hereje Pablo de Samosata sobre la propiedad de la casa de la Iglesia, el emperador, aunque era pagano, respondió y ordenó que la Iglesia se diera a aquellos que estaban en comunicación con los sacerdotes de Italia y con el obispo de Roma. Claramente, sus consejeros le enseñaron que el obispo de Roma era el juez supremo en los asuntos cristianos. Eusebio relata esto en el libro 7, capítulo 30 de su *Historia Eclesiástica*.

CONSTANTINO, como testifica Eusebio en su *Vida de Constantino*, libro 3, no se sentó en el Concilio de Nicea hasta que los obispos le dieron su consentimiento para hacerlo. Con este gesto, mostró claramente que no era el presidente del Concilio. Luego, al finalizar el Concilio, escribió una carta a todas las iglesias, que Eusebio incluye íntegra, y al final dice:

"Dado que las cosas están así, acoged con espíritu dispuesto este decreto del Concilio, como un don de Dios y un mandato

verdaderamente enviado desde el cielo. Pues todo lo que se decreta en los santos concilios de los obispos debe atribuirse enteramente a la voluntad divina."

San Ambrosio, en la carta 32, comenta sobre Constantino: "Constantino no dictó leyes por adelantado, sino que dejó el juicio en manos de los sacerdotes." Agustín, en la epístola 162, también testifica que, cuando los donatistas querían que el emperador juzgara su causa, él los remitió a su juez adecuado, es decir, al Papa Melquiades. Y cuando ellos apelaron del juicio del Papa al emperador, dice Agustín: "El emperador concedió otro juicio en Arlés (de otros obispos), no porque ya fuera necesario, sino cediendo a su obstinación. Pues el emperador cristiano no se atrevió a asumir esas quejas tumultuosas y falsas de manera que él mismo juzgara sobre el juicio de los obispos que se habían reunido en Roma."

El emperador GRATIANO, en una epístola al obispo de Aquilea, que fue leída en el Concilio de Aquilea, dijo:

"Ninguna controversia de una sentencia dudosa podría resolverse de mejor manera que confiando el juicio de la disputa a los mismos obispos, los intérpretes de las enseñanzas, para que aquellos que promulgan la doctrina resuelvan los conflictos de la enseñanza."

Ambrosio, en ese mismo concilio, interpretó estas palabras así: "He aquí lo que decretó el emperador cristiano. No quiso deshonrar a los sacerdotes; nombró a los obispos como intérpretes."

TEODOSIO el Joven, en una epístola al Concilio de Éfeso, que también cita Nicolás I en su epístola a Miguel, dijo:

"El excelentísimo conde Candidiano ha sido designado para asistir a vuestro santísimo concilio, pero de ninguna manera debe inmiscuirse en los debates sobre los dogmas piadosos. Pues no es

lícito que quien no pertenece al orden de los santísimos obispos se involucre en los asuntos eclesiásticos."

El emperador MARTINIANO, en la ley *Nemo* del Código sobre la Trinidad y la fe católica, dijo:

"Quien intente revisar o disputar algo ya juzgado por el reverendísimo sínodo comete una injuria contra el juicio del sínodo."

El emperador VALENTINIANO el Mayor, según relata Sozomeno en su *Historia Eclesiástica*, libro 6, capítulo 7, cuando se le pidió que permitiera convocar un sínodo para aclarar algunos dogmas de la fe, respondió:

"A mí, que soy parte del pueblo, no me corresponde investigar estas cosas con curiosidad; que los sacerdotes, a quienes concierne este cuidado, se reúnan donde ellos quieran."

El emperador BASILIO, en el VIII Concilio, dijo:

"En cuanto a vosotros, los laicos, tanto los que ostentáis dignidades como los que no, no tengo más que deciros sino que de ninguna manera os es lícito hablar sobre causas eclesiásticas, ni oponeros en absoluto a la integridad de la Iglesia, ni contradecir a un concilio universal. Pues estas cuestiones deben ser investigadas y tratadas por los patriarcas, pontífices y sacerdotes, quienes han recibido el oficio de gobernar, quienes tienen la potestad de santificar, de atar y desatar, quienes han recibido las llaves de la Iglesia, no por nosotros, que debemos ser alimentados, santificados y desatados de las ataduras." En ese mismo lugar, el emperador añade que sus predecesores, como Constantino, Teodosio y Martiano, nunca firmaron en los sínodos antes que los obispos, sino solo después de ellos.

Finalmente, sobre TEODORICO, rey de los godos, aunque era arriano, leemos en el IV Concilio Romano bajo el Papa Símaco:

"El serenísimo rey, respondiendo así con la inspiración de Dios, dijo: 'En asuntos sinodales tan importantes, no me corresponde a mí prescribir lo que se debe seguir, ni tengo ninguna otra parte en los asuntos eclesiásticos, salvo la reverencia debida.'"

## CAP. VIII: Lo mismo se prueba con testimonios de los Padres.

Se prueba en quinto lugar con los testimonios de los Padres griegos y latinos. IRENEO, en el libro 3, capítulo 2, enseña que las controversias no pueden resolverse solo con las Escrituras, porque los herejes las interpretan de diversas maneras. Y en el capítulo 3 enseña que las controversias deben resolverse según la doctrina de la Iglesia Romana: "Es necesario que todas las iglesias, es decir, todos los fieles de todo el mundo, convengan en esta Iglesia, debido a su principal autoridad, en la cual siempre se ha conservado la tradición que proviene de los Apóstoles."

SAN ATANASIO, en su carta a los que llevan una vida solitaria, hablando del emperador Constancio, que era arriano y se atribuía un juicio en los concilios, dice:

"¿Cuándo se ha oído, desde la creación del mundo, que la autoridad del juicio de la Iglesia se reciba de un emperador? ¿O cuándo se ha reconocido esto como un juicio verdadero? Antes hubo muchos concilios y juicios eclesiásticos, pero los Padres nunca intentaron persuadir al emperador para que tomara decisiones en tales asuntos, ni el emperador mostró curiosidad en los asuntos eclesiásticos."

Más adelante añade: "¿Quién, al ver al emperador hacerse juez de los obispos y presidir los juicios eclesiásticos, no diría con razón que él es la misma abominación de la desolación de la que habló el profeta Daniel?"

SAN BASILIO, en la epístola 52 a Atanasio, sugiere que, dado que no era posible convocar un sínodo, escribieran al Papa Romano, para que enviara, con su autoridad, a algunos representantes al Oriente para disolver los actos del Concilio de Rimini.

SAN GREGORIO NACIANCENO, en su oración en la que se excusa por haberse abstenido durante un tiempo de la función eclesiástica, dice:

"No pastoreéis vosotros a los pastores, ni os elevéis por encima de sus límites; os basta con ser bien apacentados. No juzguéis a los jueces, ni legislad a los legisladores", etc. ¿Cómo no juzga a los jueces y pastorea a los pastores quien presume de juzgar la sentencia de un concilio o del sumo Pontífice? Y que no se piense que Gregorio exceptuaba a los emperadores, ya que en su discurso a sus conciudadanos, que estaban asustados y ante un emperador iracundo, dice dirigiéndose a los emperadores: "¿Acaso aceptáis una voz libre? Pues la ley de Cristo os ha sometido a mi potestad y tribunal. Nosotros también gobernamos, pero con un gobierno mayor y más perfecto. Por lo tanto, acepta una voz más libre. Sé que eres una oveja de mi rebaño", etc.

SAN JUAN CRISÓSTOMO, en su última homilía sobre Juan, dice que Pedro fue establecido por Cristo como maestro de todo el mundo. SAN CIRILO, en su *Thesaurus*, citado por Santo Tomás en su opúsculo sobre los errores de los griegos, dice:

"Debemos adherirnos a nuestra cabeza, el Papa de Roma, pues corresponde a él decidir lo que debe creerse y mantenerse."

También se puede ver a SAN JUAN DAMASCENO en las dos oraciones a favor de las imágenes.

Entre los Padres latinos, TERTULIANO, en su libro *De Praescriptione Haereticorum*, expone claramente lo que queremos decir. Primero, enseña que no se debe disputar con los herejes a partir de las Escrituras, porque, como la posesión y la verdadera interpretación de las Escrituras pertenece a la Iglesia Católica, primero se debe determinar cuál es la verdadera doctrina de la Iglesia, y entonces, desde ella, entender las Escrituras. ¿Dónde se puede buscar más seguramente cuál es la verdadera doctrina de la

Iglesia? En las Iglesias Apostólicas, de las cuales la principal es la Iglesia Romana. Pues Dios entregó la doctrina de la verdad a Cristo, Cristo a los Apóstoles, y los Apóstoles a sus sucesores. Así lo expone él.

SAN CIPRIANO, en el libro 1, epístola 3, dice:

"Las herejías no han surgido de otra fuente, ni los cismas han nacido de otra causa, que del hecho de no obedecer al sacerdote de Dios, ni considerar que hay un solo sacerdote en la Iglesia durante cierto tiempo, y un solo juez en lugar de Cristo."

Pues antes de la definición de los Pontífices, uno puede sostener cualquiera de las dos partes de una cuestión dudosa sin caer en herejía; pero después de la definición, quienes no obedecen se convierten en herejes.

SAN AMBROSIO, en la epístola 32 al emperador Valentiniano el Joven, quien había sido influenciado por los arrianos y quería juzgar sobre cuestiones de fe, dice:

"Si repasamos la sucesión de las Escrituras divinas o los tiempos antiguos, ¿quién negará que en cuestiones de fe, es decir, en cuestiones de fe, los obispos son los que suelen juzgar sobre los emperadores cristianos (es decir, sobre su fe), y no los emperadores sobre los obispos (es decir, sobre su fe)? Con la ayuda de Dios, alcanzarás también la madurez de la vejez, y entonces te darás cuenta de la calidad del obispo que subyuga el derecho sacerdotal a los laicos. Tu padre, hombre de tiempos más maduros, solía decir: 'No me corresponde juzgar entre los obispos'; ¿y ahora dice tu Clemencia: 'Debo juzgar yo'?"

Y más adelante: "Si se trata de discutir sobre la fe, corresponde a los sacerdotes debatir sobre ello. Así sucedió bajo Constantino, de gloriosa memoria, quien no promulgó leyes por adelantado, sino que dejó el juicio libre a los sacerdotes. También sucedió bajo

Constancio, de gloriosa memoria, heredero de la dignidad de su padre. Pero lo que comenzó bien, terminó de otra manera. Pues los obispos primero escribieron una fe sincera, pero cuando algunos quisieron juzgar sobre la fe dentro del palacio, lo que lograron fue cambiar los juicios de los obispos por sus manipulaciones."

Nota, lector, las últimas palabras: "Porque los laicos en la casa del príncipe, al querer juzgar sobre la sentencia de los obispos, merecieron caer en error."

SAN JERÓNIMO, en su carta a Dámaso, sobre el nombre *hypostasis*, dice:

"Discierne, te lo ruego, no temeré decir tres hipóstasis si lo ordenas." Y más adelante: "Te imploro, por el crucificado, la salvación del mundo, por la Trinidad consustancial (ὁμούσιον), que me des la autoridad en tus cartas para hablar o callar sobre las hipóstasis." Lo mismo pide en la siguiente carta. Y **NOTA** que Jerónimo era mucho más docto que Dámaso, como se desprende de todas las cuestiones sobre las Escrituras que Jerónimo le explicó a Dámaso. Sin embargo, cuando se trata de una cuestión de fe, para que algo sea definido, Jerónimo otorga todo el juicio a Dámaso, el Papa.

SULPICIO, en el libro 2 de su *Historia Sagrada*, relata que San Martín le dijo en cierta ocasión al emperador Máximo:

"Es una novedad y una impiedad inaudita que un juez secular juzgue sobre un asunto de la Iglesia."

SAN AGUSTÍN, en el libro 2 contra Cresconio, capítulo 33, dice:

"Quien teme ser engañado por la oscuridad de esta cuestión, que consulte a la Iglesia, que la Sagrada Escritura muestra sin ninguna ambigüedad." Y en la epístola 106 a Paulino, hablando de las cartas de Inocencio, en las que se afirmaba claramente que el juicio sobre los asuntos de fe correspondía a la sede apostólica, dice: "Él nos respondió sobre todo, como era justo y como correspondía que

respondiera el obispo de la sede apostólica." Y en el libro *Contra la epístola de los fundamentos*, capítulo 5, dice:

"En cuanto a mí, no creería en el Evangelio si no me moviera la autoridad de la Iglesia Católica."

Calvino responde que Agustín habla de una cierta persuasión privada de los fieles, por la cual algunos se convierten a la fe, de modo que el sentido sería: "Yo no creería en el Evangelio, es decir, yo ahora no sería cristiano, si los cristianos no me hubieran persuadido con sus argumentos." Pero esta respuesta es débil. En primer lugar, Agustín habla en presente cuando dice: "Si no me moviera la autoridad de la Iglesia." Luego, un poco más adelante, dice:

"¿A aquellos que me mandaron creerles no les voy a obedecer cuando me mandan no creerte a ti?"

Aquí, Agustín no atribuye a la Iglesia persuasión, sino autoridad. Y más adelante, hablando del libro de los Hechos de los Apóstoles, dice:

"Debo creer en este libro, si creo en el Evangelio, porque la misma autoridad de la Iglesia Católica me recomienda ambas Escrituras."

En el prólogo de sus libros *De Doctrina Christiana*, Agustín, como previendo ese espíritu privado que desprecia tener un maestro, dice:

"Debemos evitar estas tentaciones extremadamente soberbias y peligrosas, y más bien reflexionar sobre el centurión Cornelio: aunque un ángel le anunció que sus oraciones habían sido escuchadas y que sus limosnas habían sido recibidas, fue Pedro quien fue enviado a instruirle. Y ciertamente el eunuco que leía al profeta Isaías y no lo entendía, no fue enviado por el apóstol al ángel, ni fue expuesto lo que no entendía por medio de un ángel, ni le fue revelado divinamente en su mente sin la intervención de un hombre."

SAN PRÓSPERO, en su libro *Contra el Collador*, al final, prueba que los pelagianos son verdaderamente herejes únicamente porque fueron condenados por los obispos romanos Inocencio, Zósimo, Bonifacio y Celestino. SAN VICENTE DE LERINS, en su *Commonitorio*, dice:

"Quizás alguien pregunte: Si el canon de las Escrituras es perfecto, ¿por qué es necesario añadirle la autoridad de la interpretación eclesiástica? Porque la Sagrada Escritura, debido a su propia profundidad, no es comprendida con un único y mismo sentido por todos, sino que las mismas palabras son interpretadas de diferentes maneras por diferentes personas, de tal forma que casi tantas opiniones pueden surgir como personas hay. Por lo tanto, es necesario, debido a estos innumerables laberintos de error, que la línea de interpretación profética y apostólica sea guiada según la norma del sentido eclesiástico y católico." Y allí mismo muestra claramente que la norma del sentido católico son los decretos de los concilios, el consenso de los Padres, y cosas semejantes.

SAN GREGORIO, en el libro 5, epístola 25, dice:

"Sabemos que los piadosísimos emperadores respetan la disciplina, observan el orden, veneran los cánones y no se inmiscuyen en los asuntos sacerdotales."

SAN ANSELMO, en el libro *De la Encarnación del Verbo*, capítulo 1, se dirige al Papa Urbano II de esta manera:

"Porque la divina providencia ha elegido vuestra santidad para confiaros la custodia de la vida y la fe cristiana, así como el gobierno de su Iglesia, a nadie más que a vos corresponde corregir, con vuestra autoridad, cualquier cosa que surja contra la fe católica en la Iglesia."

SAN BERNARDO, en la carta 190 a Inocencio II, dice:

"Es necesario que todos los peligros y escándalos que surgen en el reino de Dios, especialmente aquellos relacionados con la fe, se refieran a vuestro apostolado. Pues creo que es justo que los daños a la fe se reparen principalmente donde la fe no puede faltar." Y más adelante añade: "Es tiempo, queridísimo Padre, de que reconozcáis vuestro primado, mostréis vuestro celo y honréis vuestro ministerio. En esto, ciertamente, cumplís el papel de Pedro, cuyo lugar ocupáis y cuya sede tenéis, si con vuestra advertencia confirmáis los corazones fluctuantes en la fe, si con vuestra autoridad destruís a los corruptores de la fe."

En la carta 189, dice:

"Decía que sus escritos eran suficientes para acusarlo, y que no era mi lugar, sino el de los obispos, cuyo ministerio es juzgar sobre los dogmas."

## CAP. IX: Lo mismo se prueba por la razón.

Finalmente, se prueba por la razón. Dios no ignoraba que surgirían muchas dificultades en la Iglesia en torno a la fe; por lo tanto, debía proveer a la Iglesia de un juez. Pero este juez no puede ser la Escritura, ni un espíritu revelador privado, ni un príncipe secular, sino un príncipe eclesiástico, ya sea solo, o al menos con el consejo y consenso de otros obispos. No se puede concebir, ni es posible imaginar algo distinto a lo que este juicio pueda pertenecer.

Primero, que la Escritura no sea el juez es evidente, ya que admite varias interpretaciones y no puede declarar por sí misma cuál es la correcta. Además, en toda república bien instituida y ordenada, la ley y el juez son cosas distintas. La ley enseña lo que debe hacerse, y el juez interpreta la ley y dirige a las personas de acuerdo con ella. Finalmente, la cuestión en disputa es la interpretación de la Escritura; por lo tanto, no puede interpretarse a sí misma.

Pero dicen: "A partir de la comparación de varios pasajes, cualquiera que conozca las lenguas puede deducir fácilmente el verdadero sentido." Pero, ¿qué pasa si muchos expertos en lenguas comparan los mismos pasajes y aún no pueden llegar a un acuerdo? ¿Quién será entonces el juez? Sin duda, muchos luteranos y muchos zwinglianos fueron expertos en lenguas, compararon las Escrituras con gran esfuerzo y, sin embargo, nunca pudieron ponerse de acuerdo sobre la interpretación de la frase "ESTO ES MI CUERPO." El luterano podría decir que los zwinglianos estaban cegados, por lo que no es sorprendente que no comprendieran las palabras clarísimas del Señor. Pero, ¿qué pasa si el zwingliano también afirma que los luteranos están cegados? ¿Quién será el juez?

Que el Espíritu revelador para cada individuo privado no puede ser el juez es fácil de demostrar, ya que el espíritu que está en ti no puede ser visto ni oído por mí. El juez debe ser visto y oído por ambas partes en conflicto, ya que quienes están discutiendo son seres corporales. Si fuéramos espíritus, tal vez el juicio del espíritu

bastaría. Además, en la república temporal, todos los hombres tienen la verdadera luz natural con la cual se ha establecido la ley y que es suficiente para interpretarla, y aun así, nunca se permite que cada individuo interprete la ley por sí mismo. Si se permitiera, la república no duraría mucho tiempo. Con mayor razón, entonces, no se debe permitir la interpretación de la Escritura según el juicio privado de cada uno, ya que no todos tienen la luz sobrenatural que es necesaria para entender correctamente la Escritura.

Además, el juez debe tener autoridad coercitiva; de lo contrario, su juicio no tendría ningún efecto. Pero los individuos privados no tienen tal autoridad. Asimismo, muchos son tan ignorantes e incompetentes que ellos mismos admiten que no pueden juzgar sobre cuestiones de fe, y aun así, pueden salvarse. Por lo tanto, no es necesario que todos juzguen.

Finalmente, si este Espíritu revelador privado fuera el juez, se cerraría el camino a la conversión de los herejes y nunca podrían resolverse las controversias. Pues no hay hereje que no afirme tener el Espíritu, y que no prefiera su propio espíritu al de los demás. Y así como en 2 Crónicas 18, cuando el profeta Miqueas, hablando en nombre del Señor, dijo que los falsos profetas estaban movidos por un espíritu de mentira, el falso profeta Sedecías le respondió:

"¿Por qué camino se fue el Espíritu del Señor cuando salió de mí para hablar contigo?"

De la misma manera, si un católico dijera: "El Espíritu me revela esto", el hereje respondería: "¿Y por qué camino?"

Que el juez no es un príncipe secular se prueba por el hecho de que nada puede exceder el poder que le es concedido por su causa. Las causas del principado secular son humanas y naturales; la causa eficiente es la elección del pueblo, y su fin es la paz y la tranquilidad temporal de la república. Por lo tanto, el príncipe, como tal, no tiene más poder o autoridad que la humana, que el pueblo le ha podido

conceder y que es necesaria para la conservación de la paz temporal. La señal de esto es que puede haber reyes y príncipes temporales verdaderos sin la Iglesia, y puede haber una verdadera Iglesia sin ellos, como sucedió en el imperio romano durante los primeros trescientos años.

No se objeta lo que dice Romanos 13:

"No hay autoridad sino de Dios; y el que se opone a la autoridad, se opone a la ordenación de Dios."

El Apóstol no quiere decir que la potestad regia provenga inmediatamente de Dios, sino mediatamente, porque Dios puso en los hombres el instinto natural de crear un rey para sí mismos. De la misma manera, las leyes humanas pueden llamarse divinas porque son hechas según la luz natural que Dios imprimió en la mente humana al crearla. Pero el principado eclesiástico tiene causas divinas y sobrenaturales: su causa eficiente es inmediatamente Dios. El Papa no recibe su autoridad de la Iglesia, sino de Cristo, quien le dijo:

"Apacienta mis ovejas" (Juan 21), y "Te daré las llaves del reino de los cielos" (Mateo 16).

El fin de este principado es la eterna bienaventuranza. Por tanto, fuera de la Iglesia no se encuentra ningún verdadero Papa ni sacerdotes verdaderos, y sin ellos no puede haber Iglesia. De aquí que San Gregorio Nacianceno, en su discurso a sus conciudadanos aterrorizados, San Juan Crisóstomo en su homilía 4 sobre las palabras de Isaías, y San Ambrosio, en su libro *De Dignitate Sacerdotali*, capítulo 2, digan que el obispo es tan superior al rey como el espíritu lo es a la carne, el cielo a la tierra y el oro al plomo. Por esta razón, el pontificado y el sacerdocio pertenecen esencialmente a la Iglesia, mientras que el principado temporal pertenece accidentalmente. Por lo tanto, ya que definir cuestiones de fe e interpretar las Escrituras divinas es un acto espiritual y

eclesiástico, ciertamente no corresponde al príncipe temporal, sino al príncipe espiritual y eclesiástico.

## CAP. X: Se responden las objeciones.

PRIMERO, objecen con Isaías 54: *"Todos tus hijos serán enseñados por el Señor."* Respondo: Isaías no habla de un espíritu revelador privado, sino que se refiere ya sea a la doctrina del Evangelio, que Dios mismo, es decir, Cristo, predicó y enseñó, como explica Cirilo en este pasaje. El sentido sería: "No enseñaré al pueblo cristiano a través de los profetas, sino a través de mí mismo," como se dice en Hebreos 1: "Muchas veces y de muchas maneras, etc." O bien, (y esta es una interpretación más sutil y genuina), se refiere a la gracia del Espíritu Santo, por la cual el hombre es movido interiormente por Dios y suavemente impulsado a creer y amar, como explica San Agustín en su *De Gratia Christi*, capítulos 12, 13 y 14. El sentido, por lo tanto, no es que todos los cristianos entenderán todos los misterios de las Escrituras por revelación divina, sino que serán de tal manera que no solo escucharán al maestro que exteriormente explica la palabra de Dios, sino también escucharán internamente a Dios como maestro que les persuade a hacer lo que escuchan. Durante un sermón, todos escuchan y entienden lo que se dice, pero uno cree y otro no; uno se convierte del pecado al arrepentimiento, otro no. Los primeros son llamados *doctos por Dios*, y los segundos no. En este sentido, el Señor cita este pasaje en Juan 6: "Está escrito en los profetas: *'Y todos serán enseñados por Dios.'* Todo aquel que ha escuchado al Padre y ha aprendido de él, viene a mí." Y el Apóstol en 1 Tesalonicenses 4 dice: "Respecto al amor fraternal, no necesitamos escribirles, porque ustedes mismos han sido enseñados por Dios a amarse unos a otros."

SEGUNDO argumento: Jeremías 31: *"Pondré mi ley en sus corazones, y la escribiré en su interior, y no enseñará más cada uno a su prójimo, diciendo: 'Conoce al Señor.' Porque todos me conocerán, desde el más pequeño hasta el más grande de ellos."* Respondo con San Agustín, en su *De Spiritu et Littera*, capítulo 24, que las palabras *"Pondré mi ley"* significan la gracia del Nuevo Testamento, es decir, la fe que obra por el amor, que Dios infunde

en nuestros corazones, para que no solo sepamos, sino que también cumplamos los mandamientos divinos. En cuanto a *"No enseñará más"* significa la recompensa de la fe, es decir, la bienaventuranza, en la cual todos los elegidos verán a Dios cara a cara.

Si alguien insiste en que estas últimas palabras también deben entenderse para el tiempo presente, se puede responder que el profeta no está hablando de los misterios ocultos de las Escrituras, sino del conocimiento de un único Dios. Pues, en el tiempo del Antiguo Testamento, no solo los gentiles adoraban a dioses falsos, sino que también el pueblo de Dios se volvía frecuentemente a ídolos y dioses extraños. Jeremías predijo que en el tiempo del Nuevo Testamento, todos los hombres conocerían a un solo Dios, lo cual ciertamente se cumple ahora. Pues los gentiles se han convertido a la fe, y aunque los judíos y los turcos sean impíos, también ellos adoran a un solo Dios.

TERCERO argumento: Mateo 23: *"No os llaméis maestros, porque uno es vuestro maestro, el Cristo."* Entonces, solo debemos estar contentos con el maestro interno. Respondo: El Señor no prohíbe el nombre ni el oficio de maestro, sino la ambición y el deseo excesivo de ese honor. Pues en 2 Timoteo 1, el Apóstol se llama a sí mismo "doctor y maestro de los gentiles". Además, en el capítulo 23 de Mateo, el Señor había reprendido a los escribas y fariseos por amar las primeras sillas y que les saludaran llamándolos "rabí". Y allí mismo dice: "No llaméis padre vuestro sobre la tierra", aunque es cierto que no se prohíbe el nombre ni el oficio de padre, sino un afecto excesivo hacia los padres.

CUARTO argumento: Juan 5: *"Yo no recibo testimonio de hombre."* Por lo tanto, la palabra de Dios no recibe testimonio de la palabra de los hombres. Pero el Papa y el Concilio son hombres, por lo tanto, su testimonio no es necesario para las Escrituras, ya que por sí mismas son suficientes para resolver todas las controversias. Respondo: Cristo no necesitaba el testimonio de los hombres para sí mismo, porque tenía un testimonio mayor, pero aun así utilizaba los

testimonios de los hombres para el beneficio de los demás. En Juan 1 se dice: *"Este vino como testigo para dar testimonio de la luz."* Y en Juan 15: *"Y vosotros daréis testimonio, porque habéis estado conmigo desde el principio."* Y en Hechos 1: *"Seréis mis testigos en Jerusalén y en toda Judea."* Finalmente, ¿por qué se llaman *mártires* (testigos), sino porque fueron testigos de Cristo? Entonces, cuando el Señor dice: *"Vosotros habéis enviado a Juan, y él ha dado testimonio de la verdad; pero yo no recibo testimonio de hombre, sino que digo estas cosas para que vosotros seáis salvos,"* el sentido es: "Yo os ofrezco el testimonio de Juan, que vosotros mismos buscasteis, no porque yo lo necesite para mí, sino porque es útil para vosotros, para que creáis más fácilmente." De la misma manera, la Escritura no necesita el testimonio de los hombres para sí misma; ya sea entendida o no, es verdadera en sí misma. Sin embargo, para nosotros es necesario el testimonio de la Iglesia, porque de otro modo no estaríamos seguros de qué libros son verdaderamente sagrados y divinos, ni cuál es su verdadera y genuina interpretación.

QUINTO argumento: Juan 7: *"Si alguno quiere hacer la voluntad de aquel que me envió, conocerá si mi doctrina es de Dios."* Por lo tanto, no se requiere otro magisterio aparte del del espíritu de amor de Dios para entender las Escrituras. Respondo: El Señor no dice esto para mostrar que todos los hombres buenos pueden entender por sí mismos todos los pasajes de las Escrituras, sino para enseñar que los hombres justos carecen de ciertos impedimentos que hacen que otros no puedan entender la verdad de la fe, ni por sí mismos ni por otros. Pues el deseo de gloria y riquezas, y cosas semejantes, ciega los ojos. Así dice en Juan 5: *"¿Cómo podéis creer, vosotros que recibís gloria los unos de los otros?"* Y en Lucas 16: *"Los fariseos, que eran avaros, oían todas estas cosas y se burlaban de él."*

SEXTO argumento: Juan 10: *"Mis ovejas oyen mi voz y me siguen."* Por lo tanto, no necesitamos otro maestro. Respondo: El Señor habla de los predestinados, como lo explica San Agustín aquí, quienes antes de la muerte definitivamente escuchan el llamado de Dios y lo

siguen, perseverando hasta la muerte. No se refiere aquí a las dificultades de las Escrituras. Y si se tratara también de la comprensión de las Escrituras, diríamos que Cristo habla a sus ovejas de muchas maneras: a través de la Escritura, por inspiración interna, y de la manera más clara, a través de la voz de sus vicarios, de quienes dijo en Lucas 10: *"Quien os escucha, a mí me escucha."* Pues cuando el Señor dice *"Mis ovejas oyen mi voz,"* no excluye a los vicarios, sino a sus enemigos. Pues así dice allí: *"Al extraño no seguirán,"* y *"No escuchan la voz de los extraños."*

**SÉPTIMO argumento**

En *Hechos 17*, los de Berea examinaban las Escrituras para verificar si lo que Pablo predicaba era cierto. Si, por tanto, se permitió a aquellos hombres, indudablemente laicos, examinar las palabras de Pablo, ¿por qué no se nos permitiría a nosotros examinar las palabras del Papa y de los Concilios? Respondo: Aunque Pablo era Apóstol y no podía predicar una doctrina falsa, al principio los de Berea no tenían esta certeza y no estaban obligados a creer inmediatamente sin antes ver milagros o tener otras razones probables para creer. Así que, cuando Pablo les demostraba a Cristo mediante los oráculos de los profetas, ellos con razón examinaban las Escrituras para ver si lo que decía era cierto. Pero los cristianos, quienes tienen la certeza de que la Iglesia no puede errar en la explicación de la doctrina de la fe, están obligados a recibirla sin dudar si aquello es verdadero o no.

Añado también que, aunque un hereje peque al dudar de la autoridad de la Iglesia en la que fue regenerado por el Bautismo, y aunque la condición del hereje que una vez profesó la fe no es la misma que la de un judío o un pagano que nunca ha sido cristiano, sin embargo, suponiendo esta duda y este pecado, no hace mal al examinar y comprobar si los pasajes de la Escritura y de los Padres presentados por el Concilio de Trento son correctos, siempre que lo haga con la intención de encontrar la verdad y no de calumniar. Debería aceptar la doctrina de la Iglesia sin examinarla, pero es mejor que se prepare

para la verdad a través de la investigación que permanecer en la oscuridad por negligencia.

## OCTAVO argumento

En *Romanos 12*, se dice: "Teniendo diferentes dones según la gracia que nos es dada: si es profecía, sea conforme a la proporción de la fe; si es ministerio, en el ministrar, etc." Aquí el Apóstol enseña que el don de la profecía, es decir, la interpretación de las Escrituras, se tiene según la proporción de la fe. Por lo tanto, no debe buscarse la interpretación de las Escrituras del Papa o del Concilio, sino de quien tiene mayor abundancia de fe, sea quien sea. Respondo: Primero, podría negarse la consecuencia, ya que el Papa y el Concilio tienen más fe que cualquier persona privada, ya que ni el Papa, como tal, ni el Concilio pueden errar en la fe, mientras que cualquier individuo privado puede hacerlo. Segundo, podría decirse que la profecía aquí no se refiere a la interpretación de las Escrituras, sino propiamente al don de predecir el futuro, como lo explican Ambrosio, Teodoreto, Teofilacto, Tomás y otros en este pasaje, y Crisóstomo en *1 Corintios 12*. Pero, tercero, digo que, sea cual sea el significado de la profecía, ya sea predecir el futuro o interpretar, de este pasaje no se puede deducir nada contra nosotros. Pues esa frase *según la proporción de la fe* no se une con el verbo *teniendo*, sino con el verbo implícito *administremos*. El Apóstol explica el uso de las gracias dadas gratuitamente y enseña que la profecía debe administrarse según la proporción de la fe, de manera que nadie profetice nada contra la fe, como hacían los falsos profetas, ni interprete las Escrituras en un sentido contrario a la fe católica, como suelen hacer los herejes.

## NOVENO argumento

En *1 Corintios 2*, dice: "El espiritual juzga todas las cosas, pero él no es juzgado por nadie." Por lo tanto, la interpretación de las Escrituras corresponde a las personas espirituales, no al Papa o a los Concilios. Respondo: No negamos que haya habido y haya personas

espirituales y perfectas en la Iglesia que interpretan correctamente las Escrituras, e incluso que prevean el futuro y escudriñen los secretos de los corazones. Sin embargo, negamos que a ellos les corresponda el juicio definitivo sobre las controversias de fe, por dos razones. Primero, porque no tenemos la certeza de fe acerca de quiénes son estas personas espirituales, como sí tenemos la certeza de que el Papa y el Concilio son espirituales, siendo guiados por el Espíritu Santo. Segundo, porque incluso las personas más espirituales no siempre son iluminadas, y a veces desconocen ciertas cosas, como se muestra en el caso de Eliseo, quien tenía el doble del espíritu de Elías y, sin embargo, dice en *2 Reyes 4*: "El Señor me lo ocultó y no me lo reveló."

Dices: "¿Qué significa entonces 'Juzga todas las cosas'?" Respondo: Significa que juzga tanto las cosas espirituales como las temporales, tanto las celestiales como las terrenales. Pues había dicho que los hombres carnales no perciben las cosas de Dios, sino que solo pueden juzgar sobre las cosas terrenales. Ahora dice que los espirituales juzgan todo, es decir, tanto lo terrenal como lo divino. Sin embargo, no se sigue que puedan juzgar todas las cosas divinas, pues ¿quién negaría que muchos de los Padres antiguos tenían excelentemente el don de la interpretación y eran espirituales? Y, sin embargo, consta que algunos de los más destacados cometieron errores en algunos aspectos.

## DÉCIMO argumento

En *1 Corintios 12*, hablando el Apóstol del don de la interpretación y de otras gracias semejantes, dice: "Pero todas estas cosas las hace uno y el mismo Espíritu, repartiendo a cada uno en particular como él quiere." Por lo tanto, este don no está ligado al Papa o al Concilio, sino que se da libremente por Dios a quien Él quiera. Y lo confirman diciendo que, a menudo, Dios ha pasado por alto a los sacerdotes y pontífices y ha suscitado profetas del pueblo; pues Amós era pastor de ovejas y, sin embargo, fue hecho profeta, y Débora, una mujer, también profetizó. Respondo: El Apóstol está hablando de

individuos particulares y quiere decir que no se da a todos los hombres en general el don de la interpretación. De aquí no se sigue que el don de la interpretación no esté presente en el Concilio o en el Papa cuando enseña ex cathedra. Pues hay una gran diferencia entre el Concilio y el Papa, y los individuos privados.

A esas confirmaciones respondo que los privilegios de unos pocos no constituyen una ley general. Si argumentaran que el don se da a todos porque fue dado a Amós y a Débora, también podrían concluir que el don de hablar lo poseen todos los animales, porque fue dado al asno de Balaam. Además, es una cosa hablar de nuevas revelaciones y otra explicar la doctrina ya recibida. Las nuevas revelaciones no están vinculadas a los pontífices, ni ahora ni en el Antiguo Testamento. En el Antiguo Testamento, Isaías, Jeremías y otros semejantes profetizaban, pero no lo hacían Aarón ni sus sucesores; y en el Nuevo Testamento, Agabo y las hijas de Felipe profetizaron, pero los pontífices Lino, Clemente y los demás no profetizaban. Sin embargo, la explicación de la doctrina recibida y el juicio sobre los dogmas siempre han correspondido a los pontífices, como ya hemos demostrado.

**UNDÉCIMO argumento**

En *1 Tesalonicenses 5:21* se dice: *"Examinadlo todo; retened lo bueno."* Y en *1 Juan 4:1* se lee: *"No creáis a todo espíritu, sino probad los espíritus si son de Dios."* Por lo tanto, argumentan que también la sentencia del Papa y del Concilio debe ser probada y examinada, ya que ni Pablo ni Juan hacen excepciones. Incluso deducen de estos pasajes que es injusto prohibir los libros de los herejes, ya que Pablo dice: *"Examinadlo todo, etc."*

Respondo con dos cosas. PRIMERO, cuando Pablo y Juan dicen *"examinadlo todo"* o *"probad los espíritus"*, no quieren decir que todos en la Iglesia deben hacer esto, sino aquellos a quienes corresponde hacerlo. De la misma manera que si se escribe a una Academia para que examine un libro, no significa que se dé el libro

para que lo examinen todos los miembros de la Academia, sino solo los doctores de la facultad pertinente sobre la cual trata el libro. SEGUNDO, en ambos pasajes se refiere a una doctrina dudosa, ya que solo lo dudoso necesita ser examinado. Sin embargo, la doctrina de los libros prohibidos no es dudosa, pues ha sido examinada y condenada abiertamente; tampoco es dudosa la doctrina de los Concilios, sino manifiestamente buena. Y por eso el Apóstol Pablo, en *Hechos 15*, cuando llevaba el decreto del Concilio de Jerusalén a las Iglesias, no les decía que lo examinaran, sino que mandaba que se guardara dicho decreto.

## DUODÉCIMO argumento

En *1 Juan 2:27* se dice: *"No tenéis necesidad de que nadie os enseñe, sino que la unción os enseña todas las cosas."* Respondo: Juan no habla absolutamente sobre el conocimiento de las cosas divinas, como si aquellos que han recibido el Espíritu Santo no necesitaran en absoluto de un maestro en ninguna materia. Pues si fuera así, ¿por qué Juan escribiría esta epístola para advertir e instruir a aquellos a quienes la unción ya enseñaba todas las cosas? ¿Y por qué Dios habría establecido pastores y maestros en la Iglesia? Por lo tanto, se refiere únicamente a los dogmas que ya habían recibido de los Apóstoles y que habían aprendido y creído con la cooperación de la unción del Espíritu Santo. Les exhorta a permanecer en la fe y no prestar oídos a los pseudoapóstoles que enseñan lo contrario. Es como si un católico escribiera a otros católicos asediados y perturbados por herejes: "No necesitáis que ningún luterano o calvinista os enseñe la doctrina de Cristo, porque ya habéis aprendido todo lo necesario mediante la predicación de la Iglesia, ayudada por la unción del Espíritu Santo." Este es el sentido, como lo demuestran las palabras anteriores y siguientes. En los versículos anteriores dice: *"No os he escrito porque ignoréis la verdad, sino porque la conocéis."* Y también: *"Lo que habéis oído desde el principio, permanezca en vosotros."* Además, en los versículos siguientes dice: *"Así como él os enseñó, permaneced en*

*él, para que cuando aparezca tengamos confianza y no nos avergoncemos en su venida."*

## DECIMOTERCERO argumento

En *Efesios 2:19-20*, el Apóstol escribe: *"Sois conciudadanos de los santos y miembros de la familia de Dios, edificados sobre el fundamento de los apóstoles y profetas."* Si la comprensión de las Escrituras dependiera del Papa o de los Concilios, nuestro fundamento estaría más sobre el Papa y los Concilios que sobre los escritos de los apóstoles y profetas. Respondo: A este argumento, que Calvino repite e insiste con frecuencia, nosotros no negamos, sino que defendemos, que la palabra de Dios ministrada por los apóstoles y profetas es el primer fundamento de nuestra fe. Por eso creemos todo lo que creemos, porque Dios lo ha revelado por medio de los apóstoles y profetas. Pero añadimos que, además de este primer fundamento, se requiere otro fundamento secundario, es decir, el testimonio de la Iglesia. Pues no sabemos con certeza qué ha revelado Dios sino por el testimonio de la Iglesia. Por lo tanto, así como leemos que Cristo es la piedra angular y el primer fundamento de la Iglesia, también leemos en *Mateo 16*: *"Sobre esta roca edificaré mi Iglesia."* Así, nuestra fe se adhiere a Cristo, la primera verdad, que revela los misterios como el fundamento primario, y también a Pedro, es decir, al Papa, que propone y explica estos misterios como un fundamento secundario.

## DECIMOCUARTO argumento

Si el Papa juzga sobre las Escrituras, se sigue que el Papa o el Concilio están por encima de las Escrituras. Y si el sentido de las Escrituras no es auténtico sin el Papa o el Concilio, se sigue que la palabra de Dios recibe su fuerza y firmeza de la palabra de los hombres. Respondo: Este argumento, que los herejes enfatizan tanto, se basa completamente en una equivocación. La Iglesia puede juzgar sobre las Escrituras de dos maneras. PRIMERO, puede juzgar si lo que enseñan las Escrituras es verdadero o falso. SEGUNDO, puede

juzgar cuál es la verdadera interpretación de las palabras de las Escrituras, asumiendo como fundamento seguro que lo que las Escrituras dicen es verdadero. Si la Iglesia juzgara en el primer sentido, entonces estaría realmente por encima de las Escrituras. Pero esto no lo decimos, aunque los herejes nos calumnien diciendo que sometemos las Escrituras a los pies del Papa. En el segundo sentido, cuando la Iglesia o el Papa juzgan sobre las Escrituras, lo que sostenemos, no se pone a la Iglesia por encima de las Escrituras, sino por encima de los juicios de las personas privadas. Pues la Iglesia no juzga sobre la verdad de las Escrituras, sino sobre la interpretación que tú y yo, y otros, les damos. No es que la palabra de Dios obtenga alguna fuerza de esto, sino que nuestra interpretación sí la obtiene. Las Escrituras no son más verdaderas o seguras porque la Iglesia las expone de cierta manera, pero mi interpretación se vuelve más verdadera cuando es confirmada por la Iglesia.

**DECIMOQUINTO argumento**

Si nuestra fe depende del juicio de la Iglesia, entonces depende de la palabra de los hombres, y por tanto se basa en un fundamento muy débil. Además, la Escritura fue inspirada por el Espíritu de Dios, por lo tanto, debe entenderse por el Espíritu de Dios, no por la Iglesia. Respondo: La palabra de la Iglesia, es decir, del Concilio o del Papa enseñando ex cathedra, no es absolutamente una palabra humana, es decir, una palabra sujeta al error, sino que de alguna manera es la palabra de Dios, proferida bajo la asistencia y guía del Espíritu Santo. Más bien digo que los herejes son los que realmente confían en un apoyo débil. Pues se debe saber que una proposición de fe se concluye con el siguiente silogismo: "Todo lo que Dios ha revelado en las Escrituras es verdadero; Dios ha revelado esto en las Escrituras; por lo tanto, esto es verdadero." De estas premisas, la primera es cierta para todos, pero la segunda es firmísima para los católicos, ya que se basa en el testimonio de la Iglesia, del Concilio o del Papa, sobre los cuales tenemos claras promesas en las

Escrituras de que no pueden errar. En *Hechos 15* se dice: *"Pareció bien al Espíritu Santo y a nosotros."* Y en *Lucas 22* se lee: *"He rogado por ti, para que tu fe no falte."* Pero entre los herejes, esta premisa se basa solo en conjeturas o en el juicio de su propio espíritu, que a menudo parece bueno, pero es malo. Y puesto que la conclusión sigue a la parte más débil, necesariamente la fe de los herejes es conjetural e incierta.

## DECIMOSEXTO argumento

San Agustín y otros Padres, al interpretar las Escrituras, no asumen el poder de un juez, sino que permiten que sus explicaciones sean juzgadas por otros. Respondo: Es una cosa interpretar la ley como un maestro, y otra hacerlo como un juez. Para la explicación como maestro se requiere erudición; para la explicación como juez se requiere autoridad. Pues un maestro no propone su sentencia como algo que deba necesariamente seguirse, sino solo en la medida en que la razón lo sugiere. Pero el juez propone su sentencia para ser necesariamente seguida. Así como recibimos de manera diferente las glosas de Bartolo y Baldo en comparación con la declaración de un príncipe. Por lo tanto, Agustín y los demás Padres, en sus comentarios, desempeñaban el oficio de maestros, mientras que los Concilios y los Papas desempeñan el oficio de juez, encargado por Dios.

## DECIMOSÉPTIMO argumento

Calvino dice que San Agustín sostiene que la Iglesia no debe ponerse por encima de Cristo, ya que Él siempre juzga con verdad, mientras que los jueces eclesiásticos, como hombres, a menudo se equivocan. Estas son las palabras de Calvino en el prefacio de sus *Instituciones*, de las cuales deduce que los prelados no deben ser jueces en las controversias. Respondo: Primero, es falso que Calvino cite correctamente ese pasaje. Él señala en el margen el capítulo 2 del tratado *Contra Cresconio*, pero esa obra tiene cuatro libros, y en ninguno de ellos se encuentran esas palabras en el capítulo 2. En

realidad, se encuentran en el libro 2, capítulo 21, donde San Agustín habla de cuestiones de hecho, no de derecho, en las cuales los jueces eclesiásticos pueden equivocarse. Pues enseña allí que los jueces eclesiásticos a veces se equivocan cuando bautizan a aquellos que se acercan al sacramento con intención fingida, aunque parezca que lo hacen con voluntad sincera. Y como Calvino vio que este pasaje no le servía de nada, quizás por eso no lo citó con precisión. Pues de ordinario él suele señalar cuidadosamente los libros y capítulos, excepto cuando los pasajes llevan consigo una refutación evidente.

Muchos otros argumentos que podrían parecer pertinentes serán tratados cuando abordemos si la Iglesia, el Concilio o el Papa pueden errar, y a quién le corresponde presidir en los Concilios.

# LIBRO CUARTO, sobre la Palabra de Dios no escrita.

## CAP. I: Quiénes han defendido o atacado principalmente las tradiciones no escritas.

Hasta ahora hemos discutido sobre la Palabra de Dios escrita; ahora nos disponemos a tratar brevemente sobre la Palabra de Dios no escrita, después de haber anotado, en favor de los estudiosos, quiénes principalmente en este siglo nuestro han escrito sobre las tradiciones, o al menos aquellos que hemos leído. Pues no nos ha sido permitido verlos a todos.

Por tanto, sobre este tema ha escrito excelentemente el Cardenal Hosius en el libro 4 contra los *Prolegómenos* de Brencio; también Pedro de Soto en su defensa contra el mismo Brencio, desde el capítulo 50 hasta el 66 en la parte 2; Melchor Cano en el libro 3 de *Loci Theologici*; Martín Pérez al inicio de su obra sobre las tradiciones; Jodoco Tiletano en su Apología contra Kemnicio a favor del Concilio de Trento; Alfonso de Castro en el libro 1, capítulo 5 de su obra contra las herejías; y el Obispo de Rochester también al inicio de su obra contra la afirmación de los artículos de Lutero; los doctores de Colonia en el examen del catecismo de Monheim, en la reprensión del sexto diálogo; Pedro Canisio en su Catecismo sobre los preceptos de la Iglesia, y Guillermo Lindano en los cinco libros de su *Panoplia*; Juan de Lovaina en el libro sobre la invocación de los santos, capítulos 23, 24 y 25; Feliciano Ninguarda en la afirmación de la fe católica; Gaspar Cardillo de Villalpando en el librito sobre las tradiciones.

Entre los herejes, los principales que han escrito contra las tradiciones son Juan Calvino en el libro 4 de las *Instituciones*, capítulos 8, §§ 6, 7 y 8, y capítulo 10, §§ 18, 19 y 20; y en el *Antídoto* contra la sesión 4 del Concilio de Trento; Juan Brencio en sus *Prolegómenos* contra Pedro de Soto; Martín Kemnicio en el libro que tituló *Los principales capítulos de la Teología de los*

*Jesuitas*; y extensamente en su examen del Concilio de Trento, examinando el decreto sobre las Tradiciones, que se encuentra en la sesión 4; y un tal Hermann Hamelmann, quien recientemente publicó un gran volumen contra las tradiciones, dividido en tres libros de *Prolegómenos*, y luego en tres partes de su obra principal, cada una de las cuales contiene muchos libros.

## CAP. II: Qué es la tradición y cuántos tipos hay.

El nombre "tradición" es general y significa toda doctrina, ya sea escrita o no escrita, que es comunicada de una persona a otra. En *Éxodo* 17, 14: "Escribe esto como memorial en un libro, y transmítelo a los oídos de Josué." En *Hechos* 6, la ley de Moisés escrita es llamada tradición: "Le hemos oído decir que JESÚS destruirá este lugar y cambiará las tradiciones que nos dio Moisés." Pero en 1 Corintios 11, 23: "Yo recibí del Señor lo que también os he transmitido." Tradición se llama a la doctrina expuesta de viva voz; y en 2 Tesalonicenses 2, 15: "Mantened las tradiciones que habéis recibido, ya sea por palabra o por epístola."

Aunque el nombre "tradición" es general, sin embargo, este nombre ha sido adaptado por los teólogos para significar únicamente la doctrina no escrita. Así, Ireneo en el libro 3, capítulo 2, dice: "Sucedió, dice, que no están de acuerdo ni con las Escrituras ni con la tradición." Tertuliano, en el libro *De corona militis*, dice: "Si pides la ley, no encontrarás ninguna Escritura; la tradición se te presenta como autoridad, etc." Cipriano, libro 2, epístola 3: "Sepas que se nos ha advertido que al ofrecer el cáliz del Señor se conserve la tradición del Señor, de manera que el cáliz que se ofrece en conmemoración suya se ofrezca mezclado con vino." Este pasaje es mal interpretado por Kemnicio como si se refiriera a una tradición escrita. Porque en ningún lugar del Evangelio o de las epístolas de los Apóstoles está escrito que el cáliz debe ser mezclado con vino, es decir, vino y agua ofrecidos juntos. De manera similar, casi todos los antiguos usaron el nombre "tradición" para referirse a la doctrina no escrita. Y de esta manera usaremos este nombre de aquí en adelante.

Sin embargo, se llama doctrina no escrita, no porque nunca haya sido escrita, sino porque no fue escrita por el autor original. Un ejemplo de esto es el bautismo de los niños. Que los niños deben ser bautizados es llamado tradición apostólica no escrita, porque no se

encuentra escrito en ningún libro apostólico, aunque sí está escrito en casi todos los libros de los antiguos Padres.

Hay una doble clasificación de las tradiciones; la primera se toma según los autores de las tradiciones, y la segunda según la materia. La primera clasificación es en tradiciones divinas, apostólicas y eclesiásticas. Las divinas se llaman así porque fueron recibidas directamente de Cristo enseñando a los Apóstoles y no se encuentran en las Sagradas Escrituras. Tales son las que pertenecen a la materia y forma de los sacramentos, ya que de estos tenemos muy pocos datos en las Escrituras, y sin embargo, es cierto que la esencia de los sacramentos no pudo ser instituida sino por Cristo. Por esta razón, el Apóstol, hablando del Sacramento de la Eucaristía en 1 Corintios 11, 23, dice: "Porque yo recibí del Señor lo que también os he transmitido."

Las tradiciones apostólicas propiamente dichas son aquellas que fueron instituidas por los Apóstoles, no obstante con la asistencia del Espíritu Santo, y que no obstante no están escritas en sus epístolas, como es el ayuno de Cuaresma, el de las cuatro Témporas, y muchas otras cosas que se tratarán más adelante. Sin embargo, las tradiciones divinas a veces también se llaman apostólicas, y las apostólicas se llaman divinas. Las tradiciones divinas se llaman apostólicas, no porque hayan sido instituidas por ellos, sino porque fueron transmitidas a la Iglesia por ellos, ya que ellos las recibieron por separado de Cristo; y las apostólicas se llaman divinas, no porque Dios las haya instituido directamente, sino porque los Apóstoles las instituyeron con el Espíritu de Dios. De este modo, todas las epístolas de los Apóstoles se llaman escritos divinos y apostólicos, aunque algunos de sus preceptos sean propiamente divinos y otros propiamente apostólicos, como queda claro en 1 Corintios 7: "Yo doy esta orden, no yo, sino el Señor." Y más adelante: "Esto lo digo yo, no el Señor."

Las tradiciones eclesiásticas propiamente dichas son algunas costumbres antiguas que comenzaron ya sea por los prelados o por

el pueblo, y que gradualmente, con el consentimiento tácito de los pueblos, adquirieron la fuerza de ley. Y ciertamente, las tradiciones divinas tienen la misma fuerza que los preceptos divinos o la doctrina divina escrita en los Evangelios; y de manera similar, las tradiciones apostólicas no escritas tienen la misma fuerza que las tradiciones apostólicas escritas, como se afirma en el Concilio de Trento, sesión 4, y la razón es clara: pues la palabra de Dios no tiene autoridad porque está escrita en pergaminos, sino porque procede de Dios, ya sea directamente, como en los discursos del Señor, o mediada por los Apóstoles, como es el decreto de los Apóstoles en *Hechos* 15. Y esto no lo niegan, ni pueden negarlo, los herejes, pues, como diremos después, la cuestión no es cuánta es la fuerza de una tradición divina o apostólica, sino si existe una tradición verdaderamente divina o apostólica.

Por otra parte, las tradiciones eclesiásticas tienen la misma fuerza que los decretos y constituciones escritas de la Iglesia; pues incluso en la república civil, las costumbres aprobadas tienen la misma fuerza que las leyes escritas, como se demuestra en el *Dictionario de Derecho Canónico*, capítulo sobre la costumbre, y en el *Digestum*, ley de la costumbre.

La otra clasificación de las tradiciones se hace según la materia, en tradiciones de fe y tradiciones de costumbres. Estas, a su vez, son o bien perpetuas o temporales; y ya sea universales o particulares; o necesarias o libres. Tradición de fe es, por ejemplo, que la bienaventurada María haya sido siempre virgen; que solo haya cuatro Evangelios, etc. Tradición perteneciente a las costumbres es, por ejemplo, que se deba hacer la señal de la cruz en la frente, que en ciertos días se deban celebrar ayunos o fiestas, etc.

Una tradición perpetua es aquella que se instituye para ser observada siempre, hasta la consumación del mundo, como en los ejemplos mencionados. Una temporal es aquella que se instituye por un tiempo determinado, como la observancia de ciertas ceremonias legales, que debían ser observadas hasta la plena promulgación del

Evangelio, para que más fácilmente se uniera la Iglesia compuesta por judíos y gentiles.

Una tradición universal es aquella que se transmite para ser observada por toda la Iglesia, como es la observancia de la Pascua, Pentecostés y otras grandes festividades, como enseña San Agustín en la epístola 118. Una particular es aquella que se transmite solo a una o a varias iglesias, como era, en tiempos de San Agustín, el ayuno del sábado, que Pedro había transmitido a la Iglesia Romana, y que era observado solo por esta y por algunas otras, como enseña San Agustín en la epístola 86 a Casulano.

Una tradición necesaria es aquella que se transmite en forma de precepto, como la celebración de la Pascua el domingo después de la decimocuarta luna de marzo. Una libre es la que se transmite en forma de consejo, como la aspersión del agua bendita y cosas similares.

## CAP. III: Se explica el estado de la cuestión y se descubren algunas mentiras de los adversarios.

La controversia, por tanto, entre nosotros y los herejes se basa en dos puntos. El primero es que nosotros afirmamos que en las Escrituras no se contiene expresamente toda la doctrina necesaria, ya sea sobre la fe o sobre las costumbres; y por tanto, además de la palabra escrita de Dios, también se requiere la palabra no escrita de Dios, es decir, las tradiciones divinas y apostólicas.

Pero ellos enseñan que en las Escrituras se contiene todo lo necesario para la fe y las costumbres, y que por lo tanto no se necesita ninguna palabra no escrita. Lutero, en su comentario sobre el capítulo 1 de Gálatas, dice: "Ninguna otra doctrina debe ser transmitida y escuchada en la Iglesia, excepto la pura palabra de Dios, es decir, la Sagrada Escritura. Cualquier otro maestro o oyente con su doctrina debe ser anatema." Juan Brencio, en los *Prolegómenos*, en el capítulo sobre las tradiciones, dice: "El Apóstol muestra claramente que ninguna tradición, contraria o fuera de los testimonios de las Escrituras, debe ser reconocida como dogma necesario para la salvación." Juan Calvino, en el libro 4 de *Instituciones*, capítulo 8, § 8, dice: "Sea firme este axioma: no debe considerarse otra palabra de Dios, que tenga lugar en la Iglesia, que la que se contiene primero en la ley y los profetas, y luego en los escritos apostólicos." Martín Kemnicio, en su *Examen del Concilio de Trento*, sesión 4, repite frecuentemente que este es el estado de la cuestión: si las Escrituras contienen todos los dogmas necesarios para la salvación, y él afirma que sí, mientras nosotros lo negamos.

El segundo punto en el que discrepamos es que ellos consideran que los Apóstoles, ciertamente, instituyeron algunas cosas además de las Escrituras, las cuales pertenecen a los ritos y al orden de la Iglesia, pero que no son necesarias ni preceptos, sino libres. Sin embargo, no habrían transmitido nada fuera de las Escrituras que fuera necesario para la fe o las costumbres. Esto lo enseña claramente Kemnicio

cuando habla del séptimo tipo de tradiciones, y Calvino en el libro 4 de *Instituciones*, capítulo 10, § 20. Nosotros, en cambio, reconocemos tradiciones apostólicas de todo tipo, como ya hemos explicado.

El tercer punto en el que discrepamos es que ellos piensan que, si existieron tradiciones apostólicas, ahora no existen, es decir, no se puede demostrar con certeza ninguna tradición apostólica. Así lo dice Kemnicio en el mismo lugar: "No se puede probar con documentos ciertos y firmes qué ritos fueron transmitidos por los Apóstoles que no puedan demostrarse por la Escritura." Nosotros, por el contrario, afirmamos que no faltan medios y razones por las cuales se puedan demostrar las tradiciones apostólicas.

Ahora, antes de proceder a la prueba, diré brevemente algo, como es habitual, sobre las contradicciones y mentiras de ellos. En primer lugar, Brencio y Kemnicio, en los lugares mencionados, dicen abiertamente que nada puede equipararse a las Sagradas Escrituras. Brencio dice: "No contentos con la Escritura, divinamente encomendada y confirmada, proclaman que los Apóstoles transmitieron muchas cosas oralmente a los posteriores, las cuales tienen no menor autoridad que las que se consignaron por escrito." Kemnicio dice: "Es de una audacia increíble equiparar algo a la majestad y autoridad de las Escrituras canónicas."

Sin embargo, ellos mismos admiten que los Apóstoles transmitieron algo además de las Escrituras. Brencio dice en el mismo lugar: "No puede negarse, ni debe negarse, que Cristo dijo e hizo muchas cosas, y que los Apóstoles transmitieron e instituyeron muchas cosas que no se incluyeron en los escritos." Y Kemnicio dice: "Ciertamente está claro por los escritos que los Apóstoles ordenaron y transmitieron a las Iglesias ciertos ritos, y es verosímil que también transmitieron otros ritos externos que no están anotados en la Escritura, etc." Ahora bien, si la autoridad del Apóstol que da un mandato oral no es menor que la de aquel que lo manda por escrito, ciertamente no es audaz equiparar algo no escrito con la palabra

escrita. Pues podemos al menos equiparar la ordenación de un rito externo transmitido por los Apóstoles con una ordenación similar consignada por escrito. Ellos mismos admiten que los Apóstoles ordenaron de ambas maneras. ¿Por qué entonces claman que es una audacia increíble equiparar algo a la palabra escrita?

Pasemos ahora a las mentiras. En primer lugar, es común entre Calvino, Brencio y Kemnicio repetir a menudo que nosotros queremos que todo rito de la Iglesia sea una tradición apostólica sin ningún tipo de selección. Calvino, en el libro 4 de *Instituciones*, capítulo 10, § 19, dice: "Los maestros romanos quieren imponer que no haya ni una sola ceremonia que no se considere apostólica entre ellos." Pero no es esto lo que decimos, sino que solamente aceptamos como apostólicas aquellas que podemos probar con testimonios firmes de los antiguos que lo son.

Después, es común entre ellos actuar como si ellos defendieran solo las Escrituras y nosotros solo las tradiciones, sin preocuparnos de si las tradiciones son conforme a la Escritura o contrarias a ella; pero no es así. Nosotros valoramos más la Escritura que ellos, y no admitimos ninguna tradición contraria a la Escritura.

Pero las mentiras de Kemnicio deben enumerarse una por una. En el *Examen*, publicado en el año de gracia 1566, en la sesión 4, páginas 68 y 69, dice que nosotros afirmamos que Dios estableció que la doctrina de Cristo y de los Apóstoles no se escribiera en libros, sino que se transmitiera solo de viva voz. Y luego, en la página 185, afirma que los Apóstoles tenían el mandato de escribir. Pero ambas cosas son mentira, y la verdad se encuentra en el medio. Ningún católico ha enseñado jamás que Dios estableció que el Nuevo Testamento no se escribiera; que Kemnicio presente un autor que haya dicho tal cosa. Pues según nuestra opinión, los evangelistas y los Apóstoles habrían pecado gravemente escribiendo. Nosotros simplemente decimos que el Nuevo Testamento debe escribirse principalmente en el corazón, y que no es necesario que se escriba en libros.

Es también falso que Dios ordenara a los Apóstoles escribir. Leemos, de hecho, en el final de Mateo, el mandato de predicar el Evangelio; pero que debían escribir, no lo leemos en ninguna parte. Así que Dios no mandó expresamente que escribieran, ni que no escribieran. Sin embargo, no negamos que, con la voluntad y la inspiración de Dios, los Apóstoles escribieron lo que escribieron. Pues una cosa es hacer algo con la sugerencia e inspiración de Dios, y otra cosa es que Dios lo ordene expresamente. Y de esta manera debe entenderse San Agustín en el libro 1 sobre el acuerdo de los evangelistas, en el último capítulo, donde dice: "Todo lo que Él quiso que leyéramos sobre sus hechos y palabras, lo mandó escribir a ellos como si fueran sus manos." Pues habla de un mandato interno, por el cual Cristo, invisiblemente como cabeza, mueve a sus miembros hacia diversas acciones; este mandato debe considerarse más bien una sugerencia e inspiración que un precepto propiamente dicho.

Ni lo que leemos repetidamente en el Apocalipsis es un obstáculo:

**Escribe lo que ves.**
Se le ordena a Juan escribir ciertas visiones secretas, no [páginas 205-206] la doctrina del Evangelio y los preceptos morales, que es de lo que nosotros estamos hablando.

Luego, al final de su disputa sobre las tradiciones, en la página 420, dice lo siguiente:

**Finalmente, advertirá mucho al lector esta observación: que los pontificios no temen referir muchas cosas a las tradiciones de los Apóstoles, que se puede demostrar por los mismos escritores pontificios que fueron instituidas y provienen de autores mucho más tardíos, etc.**
Esto lo prueba con once ejemplos, de los cuales ninguno está libre de mentira.

**El primer ejemplo** es cuando dice que Inocencio III, en el capítulo *Cùm Marthae*, de la celebración de las misas, escribió que hay más palabras en la consagración del cáliz de las que dijo el Señor en el Evangelio; pero que, no obstante, estas palabras se mantienen por tradición apostólica.

Sin embargo, dice Kemnicio, los escritores pontificios anotaron qué papas romanos añadieron estas palabras. Esto es una mentira. Los escritores católicos anotaron ciertamente, en el resto del canon, qué papa añadió qué cosa, pero en las palabras de la consagración no se encuentra que nadie haya añadido nada. Nadie contradice a Inocencio en este punto.

**La segunda mentira**:

Dice Kemnicio que todo el canon de la misa es de tradición apostólica y que si alguien duda de ello, será castigado con anatemas. Esto es falso. Ya que en el canon se conmemoran muchos santos que vivieron hasta doscientos años después de los Apóstoles, ¿quién puede dudar de que no todo el canon sea de tradición apostólica? O que Kemnicio diga abiertamente dónde ha leído lo que tan audazmente afirma. Nosotros no afirmamos que todo el canon sea de tradición apostólica, sino que su contenido esencial y principal lo es, y que después los sumos pontífices añadieron algunas cosas.

**La tercera mentira**:

Alexander instituyó, dice, que el agua se mezclara con el vino en la celebración de la Eucaristía. El mismo Alexander también instituyó la bendición del agua y la sal. Por lo tanto, es falso que estos ritos se remonten a la tradición apostólica. Esto es una mentira. Escucha las palabras de Alejandro en la epístola 1: "Rechazando las supersticiones, ofrecemos en el sacrificio solo pan y vino mezclado con agua. Pues (como hemos recibido de los Padres y la razón misma lo enseña), no debe ofrecerse en el cáliz del Señor ni vino

solo ni agua sola." Por tanto, es verdad lo que dice Cipriano en el libro 2, epístola 3, que esta es una tradición divina. Alejandro indica claramente que este uso no comenzó con él, ya que dice que lo recibió de los Padres. Sobre el agua bendita tampoco dice que él fuera el primero en ordenarla, sino que indica que estaba siguiendo una costumbre antigua. Así lo dice: "Bendecimos agua rociada con sal para el pueblo, etc." Por tanto, se dice justamente que es una tradición apostólica, como lo afirma Clemente en el libro 8 de las *Constituciones Apostólicas*, capítulo 35, y San Basilio en su libro *Sobre el Espíritu Santo*, capítulo 27.

**El cuarto ejemplo**:

Telesforo instituyó el ayuno de Cuaresma. Esto es una mentira. Telesforo, en su epístola, no dice que él instituyó la Cuaresma, sino que los clérigos añadieran tres días al ayuno habitual de todos los cristianos, es decir, que comenzaran a abstenerse de carne el domingo de Quincuagésima: "Conoced, dice, que ha sido establecido por nosotros y por todos los obispos reunidos en esta santa y apostólica sede que todos los clérigos deben ayunar durante siete semanas completas antes de la santa Pascua." Estas palabras coinciden perfectamente con lo que dice San Jerónimo en la epístola a Marcela sobre los errores de Montano, que la Cuaresma fue instituida por los Apóstoles por tradición no escrita.

**La quinta mentira**:

Higinio instituyó el crisma. Esta es una mentira sin fundamento. No se encuentra nada sobre el crisma en las epístolas de Higinio; tampoco se halla tal decreto en otros, excepto que Graciano, en *De consecratione*, distinción 4, canon *In catechismo*, menciona un decreto de Higinio en el que se establece que la misma persona puede ser el padrino del bautismo y de la confirmación, aunque es mejor que sean diferentes. Por tanto, correctamente el papa Fabián, en su epístola 2, dice que el crisma debe renovarse cada año, tal como lo instituyeron los Apóstoles.

**El sexto ejemplo**:

Calixto instituyó los ayunos de las cuatro Témporas. Por lo tanto, es falso que estos sean de tradición apostólica. Esto es una mentira, ya que Calixto no instituyó todos los ayunos de las cuatro Témporas. Él mismo, en su epístola 1, dice que solo añadió un ayuno a los tres que ya existían. Por lo tanto, lo que el santo papa León dice en el sermón 2 sobre el ayuno de Pentecostés y en el sermón 8 sobre el ayuno del séptimo mes, que esos ayunos son de tradición apostólica, no contradice el decreto de Calixto.

**El séptimo ejemplo**:

Silvestre inventó la confirmación de los niños. Esta es una mentira muy descarada. No se lee nada de esto en ninguna parte sobre Silvestre, y se encuentran decretos de pontífices mucho más antiguos que Silvestre en *De consecratione*, distinción 4, canon *In catechismo*, y en los cánones *Non plures* y distinción 5, canon 1, 2 y siguientes, donde no se instituye el sacramento en sí, sino algunos ritos sobre su administración.

**El octavo ejemplo**:

Félix instituyó la consagración de los altares. Esto también es una mentira. Se sabe que Silvestre fue el autor de este rito. Parece que Kemnicio fue engañado por la primera epístola de Félix IV, donde se habla mucho sobre la consagración de altares, pero no se instituye nada nuevo allí, solo se explican los ritos antiguos.

**El noveno ejemplo**:

Félix IV instituyó que los enfermos debían ser ungidos antes de la muerte. Esta es una mentira evidente. Pues en *Marcos* 6, los Apóstoles ungían a los enfermos con aceite, y en *Santiago* 5 se ordena que los presbíteros unjan a los enfermos con aceite. E Inocencio I, quien vivió cien años antes que Félix IV, en su epístola

primera, dirigida a Decencio, capítulo 8, dice que la unción de los enfermos es un sacramento de la Iglesia.

**El décimo ejemplo**:

Siricio añadió la conmemoración e invocación de los santos en la misa. Esto es una mentira. Pues Cirilo de Jerusalén, quien vivió antes que Siricio, en la *Catequesis* 5, mistagógica, dice: "Cuando ofrecemos este sacrificio, hacemos mención de aquellos que durmieron antes que nosotros, primero de los patriarcas, profetas, apóstoles y mártires, para que Dios, por sus oraciones, reciba nuestras súplicas, etc." De manera similar, en la liturgia de Basilio, quien fue anterior a Siricio, vemos que se hace memoria e invocación de los santos.

**El undécimo ejemplo**:

Pelagio añadió la conmemoración anual de los difuntos en la misa. Esto también es una mentira. Pues Tertuliano, mucho más antiguo que el papa Pelagio, en su libro *De Monogamia*, menciona la oblación anual por los difuntos; y en el libro *De corona militis* dice que los sufragios por los difuntos descienden de la tradición apostólica.

Añadamos a esto la **duodécima mentira**, del libro titulado *Los principales capítulos de la teología de los Jesuitas*:

Kemnicio dice: "Notarás, lector, cuánta diferencia hacen los jesuitas entre las tradiciones escritas de los Apóstoles y las que ellos mismos inventan bajo el nombre de los Apóstoles. Dicen que las escritas son arbitrarias; las ficticias, dicen que obligan bajo peligro de la salvación." Esta mentira tan insigne fue deducida por Kemnicio porque los Colonienses, en su libro contra el catecismo de Monheim, escribieron que las palabras *Yo recibí del Señor lo que también os transmití* (1 Corintios 11) no significan *os mandé*, sino *os enseñé*, y de allí dedujeron que de ese pasaje no se concluye que los laicos

estén obligados a usar el cáliz en el sacramento del altar. Pero si *os transmití* no significa *os enseñé* sino *os mandé*, ¿cuál, pregunto, es el sentido? ¿Qué significa: "Yo os mandé que lo que el Señor Jesús hizo la noche en que fue entregado, tomó pan, etc."? ¿No se está narrando aquí una historia y no estableciendo una ley? Así que los jesuitas no dicen que las tradiciones escritas no obliguen, sino que dicen que obligan de manera diferente. Cuando la tradición se refiere a una doctrina de fe o a un hecho histórico, obliga a creer, no a obrar, como la tradición sobre la muerte de Cristo. Pero cuando se trata de preceptos morales, obliga a obrar, lo cual debe entenderse también de las tradiciones no escritas.

## CAP. IV: Se muestra la necesidad de las tradiciones.

Ahora que vamos a la prueba, intentaremos demostrar tres cosas. Primero, que las Escrituras, sin las tradiciones, no fueron simplemente necesarias ni suficientes. Segundo, que se encuentran tradiciones apostólicas no solo sobre ritos, sino también sobre la fe. Finalmente, cómo podemos estar seguros de cuáles son las verdaderas tradiciones.

La primera afirmación la pruebo desde las diferentes épocas de la Iglesia. Porque desde Adán hasta Moisés existió una Iglesia de Dios en el mundo, y los hombres adoraban a Dios con fe, esperanza y caridad, y con ritos externos, como se evidencia en el *Génesis*, donde se mencionan a Adán, Abel, Set, Enoc, Noé, Abraham, Melquisedec y otros hombres justos; y en San Agustín, en el libro 11 de *La ciudad de Dios*, y los siguientes, donde presenta la ciudad de Dios desde el inicio del mundo hasta el fin. Sin embargo, no existía Escritura divina antes de Moisés, como es evidente tanto porque, por consenso universal, Moisés es el primer escritor sagrado, como porque en el *Génesis* no se menciona doctrina escrita, sino solo la doctrina transmitida. En *Génesis* 18, dice Dios: "Sé que Abraham instruirá a sus hijos y a su casa después de sí, para que guarden el camino del Señor." Así que durante dos mil años la religión se conservó solo por tradición. Por tanto, la Escritura no es simplemente necesaria. Del mismo modo que aquella antigua religión pudo ser preservada sin Escritura durante dos mil años, la doctrina de Cristo pudo ser preservada sin Escritura durante mil quinientos años. Luego, desde Moisés hasta Cristo, durante otros dos mil años, existieron las Escrituras, pero solo entre los judíos. Sin embargo, las otras naciones, entre las cuales había algunos con la verdadera religión y fe, se encontraban solo con la tradición no escrita.

Porque está claro que, aparte de los judíos, muchos otros pertenecían a la Iglesia, como se muestra en Job y sus amigos. También lo

afirma San Agustín, que constantemente lo sostiene en el libro 2 de *El pecado original*, capítulo 24, y en el libro 1 de *La predestinación de los santos*, capítulo 9, y en el libro 18 de *La ciudad de Dios*, capítulo 47. Y aún dentro del pueblo de Dios, aunque existían Escrituras, los judíos usaban más la tradición que la Escritura, como se evidencia en:

*Éxodo* 14: "Contarás a tu hijo en aquel día diciendo: 'Esto es lo que el Señor hizo...'"
*Deuteronomio* 32: "Pregunta a tu padre y te lo contará, a tus ancianos y te dirán."
*Job* 8: "Pregunta a las generaciones pasadas e investiga cuidadosamente la memoria de los padres."
*Jueces* 6: "¿Dónde están las maravillas que nos contaron nuestros padres?"
*Salmo* 43: "Dios, con nuestros oídos hemos oído; nuestros padres nos contaron la obra que hiciste."
*Salmo* 77: "Cuántas cosas mandó a nuestros padres para que las hicieran conocer a sus hijos, para que lo supiera la generación siguiente, los hijos que habrían de nacer, y se levantarían y lo contarían a sus hijos."
*Eclesiástico* 8: "No se te pase por alto la narración de los ancianos, pues ellos la aprendieron de sus padres."
Y el Eclesiástico fue uno de los últimos escritores del Antiguo Testamento.

La razón por la cual los hebreos usaban más la tradición que la Escritura parece ser que, hasta los tiempos de Esdras, las Escrituras no estaban organizadas en forma de libros, para que pudieran tenerse fácil y cómodamente, sino que estaban dispersas en varios anales y documentos, y a veces, por la negligencia de los sacerdotes, no se encontraban durante largos períodos, como se evidencia en 4 Reyes 22, donde se narra como una novedad que, en los días de Josías, se encontró un volumen de la ley del Señor en el templo. Esdras, después del cautiverio, recopiló todo y lo reunió en un solo cuerpo,

añadiendo al *Deuteronomio* el último capítulo sobre la vida de Moisés y algunas otras cosas aquí y allá para continuar la historia. Sobre esto, véase Teodoreto en la *Prefación a los Salmos*, Beda en el capítulo 7 del libro 1 de Esdras, y Pedro Antonio Beuter en su novena anotación sobre la Sagrada Escritura.

Además, desde la venida de Cristo, durante muchos años, la Iglesia estuvo sin Escrituras, de tal manera que, en su tiempo, Ireneo escribe en el libro 3, capítulo 4, que había [páginas 209-210] algunas naciones cristianas que vivían perfectamente solo con las tradiciones, sin Escritura. Por lo tanto, de esta deducción es bastante claro que las Escrituras no son simplemente necesarias. Lo que San Juan Crisóstomo dice en la homilía 1 sobre Mateo, que las Escrituras no fueron necesarias para los Patriarcas y los Apóstoles, pero que para nosotros, debido a la corrupción de los hombres, sí son necesarias, se entiende no en el sentido de necesidad absoluta, sino en el de conveniencia, es decir, de utilidad. Pues de otro modo, también en los tiempos de los Patriarcas y de los Apóstoles, hubo muchos impíos.

Además, que las Escrituras no contienen todo de manera suficiente, lo pruebo **primero** porque, o el canon completo de las Escrituras es suficiente en conjunto, o cada libro por sí mismo es suficiente. No se puede decir que cada libro sea suficiente; pues en ese caso sería falso lo que dice Kemnicio, que el uso de la tradición fue necesario en la Iglesia hasta la conclusión del canon completo de las Escrituras. Además, vemos que los Evangelistas no contienen todo individualmente. Porque Juan no escribió nada sobre la Anunciación, el Nacimiento, la Circuncisión, la Epifanía del Señor, y muchas otras cosas. Lo mismo puede decirse de los demás. **Además**, si un solo libro contiene todo de manera suficiente, ¿por qué fue necesario tener tantos libros? **Finalmente**, ellos mismos dicen abiertamente que todo el canon es necesario para que haya una doctrina suficiente. Pero tampoco eso puede afirmarse verdaderamente. Pues muchos libros verdaderamente sagrados y

canónicos se han perdido, por lo que no hemos tenido ni tenemos, en mil quinientos años, doctrina suficiente si toda se encuentra en las Escrituras. Porque, según se enseña en *Crisóstomo*, homilía 9 sobre Mateo, sobre "Nazareno será llamado":

"Mucha parte de las profecías se ha perdido, como se puede probar por la historia de los *Paralipómenos*. Pues los judíos no solo eran negligentes, sino también impíos; algunas cosas las perdieron por negligencia, otras las quemaron o destruyeron." Esto mismo lo enseña en la homilía 7 sobre la primera epístola a los Corintios. Y no se puede responder que todo lo que se había perdido fue restaurado por Esdras, pues San Juan Crisóstomo quiere probar que no todas las profecías de los profetas existen ahora, y lo prueba porque los judíos perdieron muchas.

Además, Esdras no restauró los libros perdidos, sino que corrigió y recopiló los que existían. En 1 *Paralipómenos*, capítulo final, dice: "Los hechos de David, tanto los primeros como los últimos, están escritos en el libro de Samuel el vidente, y en el libro del profeta Natán, y en el volumen de Gad el vidente." Y en 2 *Paralipómenos* 9: "El resto de las obras de Salomón están escritas en las palabras del profeta Natán, y en los libros de Ahías el Silonita, y en la visión de Addo el vidente." Y en 3 *Reyes* 4: "Salomón habló tres mil proverbios y sus canciones fueron cinco mil." ¿Dónde están todas estas cosas?

Del Nuevo Testamento es seguro que la carta de Pablo a los Laodicenses, que él menciona en *Colosenses*, capítulo final, se ha perdido. Y es fácil que algunas otras también se hayan perdido. Así que los herejes deberán ver cómo suplir tan notable deficiencia.

**SEGUNDO**, esto mismo se prueba por la diferencia que existe entre la predicación y los escritos de los Apóstoles. Porque si Cristo y los Apóstoles hubieran tenido la intención de restringir la Palabra de Dios únicamente a la Escritura, en primer lugar, Cristo habría dado un mandato explícito sobre un asunto de tanta importancia, y los

Apóstoles habrían testificado en alguna parte que escribían por mandato del Señor, de la misma manera que testificaron que enseñaban por mandato del Señor en todo el mundo. Pero no leemos esto en ninguna parte. Además, los Apóstoles no esperaron que se presentara una ocasión o una necesidad para predicar de viva voz, sino que lo hicieron espontáneamente y por su propia iniciativa; pero solo se dedicaron a escribir cuando fueron forzados por alguna necesidad.

Eusebio, en el libro 3 de *Historia Eclesiástica*, capítulo 24, dice que **Mateo** escribió por esta razón: después de haber predicado a los hebreos y estar listo para ir a los gentiles, consideró útil dejar algún memorial de su doctrina y predicación a aquellos de los que se separaba físicamente. Eusebio también relata en el libro 2 de *Historia Eclesiástica*, capítulo 15, que **Marcos**, discípulo de Pedro, no escribió su Evangelio ni por iniciativa propia ni por orden de Pedro, sino que fue compelido a hacerlo por las súplicas de los romanos. Asimismo, Eusebio dice en el libro 3 de *Historia Eclesiástica*, capítulo 24, que **Lucas** escribió solo porque había visto que muchos otros se habían atrevido a escribir lo que no conocían perfectamente, para apartarnos así de las narraciones inciertas de los demás.

Eusebio también narra que **Juan** predicó el Evangelio sin escribir nada hasta su vejez extrema, y San Jerónimo, en el *Libro de los escritores eclesiásticos*, añade que finalmente fue compelido a escribir el Evangelio por los obispos de Asia, debido a la herejía de los ebionitas, que estaba emergiendo en ese momento. Por lo tanto, si no hubiera existido la herejía de Ebión, quizá no tendríamos el Evangelio de Juan, del mismo modo que no tendríamos los otros tres Evangelios si no se hubieran presentado las circunstancias mencionadas. Eusebio escribe correctamente en el lugar mencionado que solo dos de los doce Apóstoles escribieron el Evangelio, y ambos fueron movidos por alguna necesidad a hacerlo.

De esto se deduce claramente que la intención principal de los Apóstoles no era escribir el Evangelio, sino predicarlo. Además, si hubieran tenido la intención expresa de consignar por escrito su doctrina, ciertamente habrían compuesto un catecismo o algún libro similar. Pero, en cambio, los Evangelistas escribieron historias, y los otros Apóstoles, como Pedro, Pablo, Santiago, Judas y Juan, escribieron cartas motivadas por alguna circunstancia, y en ellas solo trataron incidentalmente sobre disputas doctrinales. Finalmente, si cada Apóstol hubiera tenido la intención de publicar una doctrina escrita del Evangelio, ya que cada uno tenía a su cargo una provincia, o bien todos ellos, reunidos antes de dispersarse a sus provincias, habrían escrito en conjunto un libro común, de la misma manera que compusieron conjuntamente el Símbolo de la Fe, que no escribieron, sino que transmitieron solo de viva voz, como enseñan San Ireneo en el libro 3, capítulo 4, San Jerónimo en la *Carta a Pamaquio contra los errores de Juan de Jerusalén*, San Agustín en el libro *Sobre la fe y las obras*, capítulo 9, San Ambrosio en la epístola 81 a Siricio, San León en la epístola 13 a Pulqueria, así como también lo enseñan Rufino y San Máximo en la exposición del Símbolo.

**La tercera prueba** se toma de muchas cosas que no se pueden ignorar y, sin embargo, no se encuentran en las Escrituras. **Primero**, en tiempos del Antiguo Testamento, sin duda tanto las mujeres como los hombres debían tener algún remedio para ser purificados del pecado original, y aunque la circuncisión estaba instituida para los hombres, según la opinión de muchos, no se encuentra en las Escrituras qué se hacía por las mujeres.

**Luego**, en la misma época, no es en absoluto creíble que no existiera remedio alguno para los niños varones que morían antes del octavo día, el único en que podían ser circuncidados, y, sin embargo, sobre este asunto no se menciona nada en las Escrituras.

**Tercero**, muchos gentiles podían salvarse, y de hecho se salvaban en tiempos del Antiguo Testamento, y verdaderamente pertenecían a

la Iglesia, como hemos demostrado antes, y, sin embargo, en las Escrituras no se menciona absolutamente nada sobre su justificación del pecado original ni de otros pecados.

**Cuarto**, es necesario saber que existen algunos libros verdaderamente divinos, lo cual ciertamente no puede saberse solo por las Escrituras. Porque, aunque las Escrituras digan que los libros de los profetas y los apóstoles son divinos, no puedo creerlo con certeza, a menos que primero crea que la Escritura que lo dice es divina. Porque también leemos en muchas partes del Corán de Mahoma que este fue enviado del cielo por Dios, y sin embargo, no creemos en él. Así que este dogma tan necesario, es decir, que alguna Escritura es divina, no puede obtenerse suficientemente solo de las Escrituras. Por lo tanto, dado que la fe se basa en la Palabra de Dios, si no tenemos la Palabra de Dios no escrita, no tendremos fe.

**Quinto**, no es suficiente saber que hay una Escritura divina, sino que también debemos saber cuál es. Y esto de ningún modo puede obtenerse solo de las Escrituras. ¿Cómo podremos deducir de la Escritura que los Evangelios de Marcos y Lucas son verdaderos y los de Tomás y Bartolomé son falsos? Pues la razón más bien dictaría que se debe creer más en un libro que lleva el nombre de un Apóstol que en uno que no lo lleva.

¿Y cómo sabré que la epístola a los Romanos es verdaderamente de Pablo, y que la epístola a los Laodicenses, que ahora circula, no es de Pablo, ya que ambas llevan el nombre de Pablo, y dado que Pablo, en la epístola a los Colosenses, capítulo final, menciona que escribió a los Laodicenses, mientras que nunca menciona que escribió a los Romanos?

**SEXTO**, no solo es necesario saber cuáles son los libros sagrados, sino también que esos libros que tenemos en nuestras manos son realmente los auténticos. No basta con creer que el Evangelio de Marcos es verdadero y que el Evangelio de Tomás no lo es, sino que también es necesario creer que el Evangelio que ahora leemos bajo

el nombre de Marcos es el verdadero e incorrupto que Marcos escribió. Esto, ciertamente, no se puede deducir de las Escrituras. ¿Cómo, a partir de la Escritura, podré saber que este Evangelio no es apócrifo, como dicen los mahometanos, o que no ha sido completamente corrompido, como afirmaban los maniqueos en su tiempo y ahora lo hacen los anabaptistas?

**Calvino**, en el libro 1 de *Instituciones*, capítulo 7, §1 y 2, responde a estos tres puntos diciendo que las Escrituras sagradas se distinguen de las no sagradas por sí mismas, como la luz de las tinieblas o lo dulce de lo amargo. **Pero al contrario**, porque si esto fuera así, ¿por qué Lutero juzgó que la epístola de Santiago era de paja, mientras que Calvino la consideraba apostólica? Por eso, Calvino añade en el mismo lugar, §4, que no todos pueden percibir esta diferencia en las Escrituras, sino solo aquellos que tienen el Espíritu, ya que incluso el ciego no distingue la luz de las tinieblas. **Pero al contrario**, porque Calvino, en el capítulo 9, §1, del mismo libro, sostiene que los Apóstoles y los fieles de la primera Iglesia tenían el verdadero Espíritu; sin embargo, ellos consideraban el libro de Sabiduría como sagrado, como lo testifica San Agustín en el capítulo 14 de *De praedestinatione sanctorum*, mientras que Calvino, que también se jacta de tener el Espíritu, sostiene que ese libro es profano.

Además, los antiguos testifican unánimemente que no obtenemos el conocimiento de que la Escritura es divina y cuáles son los libros sagrados, sino por la tradición no escrita. Así, en el libro 6 de *Historia Eclesiástica*, capítulo 10, Eusebio relata que Serapión rechazó ciertos escritos falsamente atribuidos a Pedro, porque había recibido por tradición que Pedro no había escrito tal cosa. Y en el capítulo 11, Clemente de Alejandría enseña, según la tradición recibida de los ancianos, cuáles son los verdaderos Evangelios. Y en el capítulo 18, Orígenes dice: "He aprendido por tradición que solo estos cuatro Evangelios son verdaderos." También Basilio, en el libro *Sobre el Espíritu Santo*, capítulo 27, dice que si se descuidan las tradiciones no escritas, el Evangelio mismo sufrirá un gran daño.

Finalmente, San Agustín, en el libro *Contra la epístola de los fundamentos*, capítulo 5, dice claramente que no habría creído en el Evangelio si la Iglesia no se lo hubiera ordenado.

Sin embargo, Calvino insiste en que el fundamento de la Iglesia son las Escrituras de los Apóstoles y profetas, como se dice en *Efesios* 2. Por lo tanto, no creemos que las Escrituras sean divinas por la tradición de la Iglesia, porque entonces el fundamento de la Escritura sería la Iglesia. **Respondo** que el Apóstol no dice que los escritos de los Apóstoles y profetas son el fundamento, sino que los Apóstoles y profetas lo son. Y estos no solo escribieron, sino que también transmitieron oralmente y enseñaron que ellos mismos habían escrito. Por lo tanto, es por la palabra no escrita de los Apóstoles, transmitida por la Iglesia, que sabemos que lo escrito es realmente la palabra de los Apóstoles. Pero esto ya lo hemos tratado en el libro anterior.

**Brencio**, en los *Prolegómenos*, no encontrando una salida, admite que esta es la única tradición no escrita que debe aceptarse. Y Kemnicio enseña lo mismo al tratar sobre el segundo tipo de tradiciones en su *Examen del Concilio de Trento*. Pero si es así, entonces la Escritura sola no es suficiente, como ellos enseñan tan frecuentemente y con tanta seriedad. Pues si se carece de esta tradición no escrita y del testimonio de la Iglesia, poco nos servirá. Además, si esta tradición ha llegado hasta nosotros, ¿por qué no pudieron llegar también otras tradiciones por el mismo camino? Finalmente, o esta tradición es la palabra de Dios o no lo es; si no lo es, entonces no tenemos fe, porque la fe se basa en la palabra de Dios. Si lo es, ¿por qué entonces claman que no hay palabra de Dios salvo la escrita?

**SÉPTIMO**, es necesario no solo poder leer la Escritura, sino también entenderla. Sin embargo, muchas veces la Escritura es ambigua y compleja, de modo que no puede ser comprendida a menos que sea explicada por alguien que no pueda errar. Por lo tanto, la Escritura sola no es suficiente. Hay muchos ejemplos: la

igualdad de las personas divinas, la procesión del Espíritu Santo del Padre y del Hijo como de un solo principio, el pecado original, la bajada de Cristo a los infiernos, y muchas otras cuestiones similares se deducen ciertamente de las Sagradas Escrituras, pero no tan fácilmente que, si solo nos basáramos en los testimonios de la Escritura, las disputas con los obstinados podrían terminarse alguna vez. Es importante notar que en la Escritura hay dos cosas: las palabras escritas y el sentido que encierran. Las palabras son como la vaina, el sentido es la espada del Espíritu. De estos dos elementos, el primero está al alcance de todos. Cualquiera que sepa leer puede leer las Escrituras; pero no todos tienen el segundo, y no podemos estar seguros del sentido en muchos pasajes sin la tradición. Esto es probablemente lo que Basilio quiso decir en el capítulo 27 de *Sobre el Espíritu Santo* cuando afirmó que, sin las tradiciones no escritas, el Evangelio sería solo un nombre vacío, es decir, sería solo palabras sin sentido.

**OCTAVO**, debemos creer que la bienaventurada María siempre fue virgen, contra el error de Helvidio, como siempre lo ha creído toda la Iglesia, y, sin embargo, no hay ningún testimonio sobre esto en las Escrituras.

**NOVENO**, debemos creer que la Pascua en el Nuevo Testamento debe celebrarse en domingo; pues los *Quartadecimanos* fueron considerados herejes por la antigua Iglesia, y, sin embargo, no hay nada sobre esto en las Escrituras. Lo mismo puede decirse de muchas otras cosas.

**DÉCIMO**, debemos creer, y lo creen junto con nosotros los luteranos y calvinistas, contra los anabaptistas, que el bautismo de los niños es válido. Sin embargo, ni los católicos ni los luteranos pueden probar esto de ninguna manera solo a partir de las Escrituras. Porque ellos creen que el bautismo sin fe propia y actual no tiene ningún valor, y por eso creen que los niños, cuando son bautizados, creen en acto, algo que no solo Lutero enseña en el capítulo 3 de *Gálatas* y Kemnicio en el *Examen de la sesión 7 del Concilio de*

*Trento*, sino que también fue definido por el sínodo general de los luteranos celebrado en Wittenberg. Pero esto de ningún modo puede probarse a partir de las Escrituras. ¿Dónde, pregunto, indica la Escritura que los niños utilizan la razón antes de tener uso de ella, mientras son bautizados? Así que, evidentemente, los anabaptistas ponen a los luteranos en serias dificultades y los obligan, quieran o no, a recurrir a la tradición y al uso de la Iglesia.

**UNDÉCIMO**, Lutero creía en el purgatorio. Así lo dice en sus afirmaciones sobre el artículo 37: "Yo, sin embargo, creo que existe el purgatorio, y aconsejo y recomiendo creerlo." Y, sin embargo, en ese mismo artículo 37, afirma que el purgatorio no puede probarse a partir de las Sagradas Escrituras.

**Finalmente**, todos los herejes de nuestro tiempo creen que no hay ninguna palabra de Dios salvo la escrita; sin embargo, esto ciertamente no se encuentra en ninguna parte de la Escritura. Porque lo que más frecuentemente suelen presentar es *Deuteronomio* 4: "No añadiréis a la palabra que os hablo, ni disminuiréis de ella." Pero esto no les sirve de nada. Pues Moisés no dice "de la palabra escrita", sino "de la palabra que os hablo".

## CAP. V: Se demuestra, a partir de las Escrituras, que existen algunas verdaderas tradiciones.

Hemos demostrado hasta ahora que las Escrituras, sin las tradiciones, no han sido absolutamente necesarias ni suficientes. Ahora mostraremos lo que proponíamos en segundo lugar: que existen, en efecto, algunas verdaderas tradiciones.

**PRIMERO**, esto puede deducirse de lo que hemos dicho. Si las Escrituras no contienen todo, y es necesario el verbo transmitido, se sigue que debe haber una palabra transmitida; de lo contrario, Dios no habría proveído adecuadamente para la Iglesia.

**SEGUNDO**, se prueba con los testimonios de las Escrituras. El primer testimonio es el de **Juan 16:12**: "Aún tengo muchas cosas que deciros, pero ahora no las podéis soportar." Y en **Juan 21:25**: "Hay también otras muchas cosas que hizo Jesús, que si se escribieran una por una, pienso que ni aun el mundo mismo podría contener los libros que se escribirían." Es evidente, por lo tanto, que el Señor hizo y dijo muchas cosas que no fueron escritas. Pues los libros que existen pueden caber en una sola mano, pero Juan dice que todo el mundo no podría contener los libros que se escribirían. Además, lo que el Señor prometió que diría en **Juan 16** lo dijo, sin duda, después de su resurrección, como lo testifica Lucas en **Hechos 1:3**: "Durante cuarenta días, se les apareció y les habló del reino de Dios." Sin embargo, los evangelistas escribieron muy pocas cosas sobre los hechos y palabras del Señor después de la resurrección. No es en absoluto creíble que los Apóstoles, quienes vieron y oyeron todo esto, no lo hayan transmitido a las iglesias, pues no eran ni envidiosos ni olvidadizos como para no querer o no poder decirlo.

Los oponentes responden que, aunque no se haya escrito todo lo que Jesús dijo o hizo, se ha escrito todo lo necesario. Pero esto ya ha sido refutado, pues muchas cosas necesarias no están escritas,

especialmente en cuanto a la institución de los sacramentos, que sin duda el Señor transmitió en esos cuarenta días.

El **SEGUNDO** testimonio es de **1 Corintios 11**, donde Pablo trata dos cuestiones: una sobre el modo de orar en la Iglesia y otra sobre el modo de recibir la Eucaristía. Comienza la primera cuestión con una referencia a la tradición: "Os alabo porque en todo os acordáis de mí y guardáis las instrucciones tal como os las transmití." Estas instrucciones sobre el modo de orar y de recibir la Eucaristía no se encuentran escritas en ninguna parte. Y claramente, Crisóstomo y Teofilacto señalan en este lugar que el Apóstol está hablando de preceptos no escritos; lo mismo dice Epifanio en la herejía 61, que es la de los Apóstoles, y Basilio en el libro *Sobre el Espíritu Santo*, capítulo 29, y también San Juan Damasceno en el libro 4, capítulo 17. Luego, porque aún faltaba algo en las instrucciones transmitidas, añade que también deben observar lo siguiente: que los hombres oren en la Iglesia con la cabeza descubierta, y las mujeres con la cabeza cubierta. Y para mostrar la importancia de la tradición y la costumbre de la Iglesia, incluso sin estar escritas, concluye: "Si alguno parece ser contencioso, nosotros no tenemos tal costumbre, ni tampoco las iglesias de Dios." Por lo tanto, quiere que los contenciosos sean reprimidos por la costumbre de la Iglesia.

Comienza la segunda cuestión también con una referencia a la tradición: "Porque yo recibí del Señor lo que también os he transmitido." Y concluye: "El resto lo dispondré cuando vaya." Pero lo que dispuso, no se encuentra escrito en ninguna parte. Los católicos justamente consideran que él no solo dispuso lo relativo a los ritos y ceremonias, sino que también transmitió otras cuestiones más importantes, como la ordenación de ministros, el sacrificio del altar, y la forma y materia de los otros sacramentos; y los herejes no pueden de ningún modo demostrar lo contrario.

**TERCER testimonio**:

En **2 Tesalonicenses 2:15**, se dice: “Así que, hermanos, mantened firmes las tradiciones que habéis aprendido, ya sea por nuestra palabra o por nuestra carta.” Kemnicio y Hermann responden a este versículo de dos maneras. **PRIMERO**, dicen que el Apóstol transmitió lo mismo primero de viva voz y luego por escrito, y por lo tanto no habla de tradiciones no escritas. Pero esta es una interpretación ridícula. Primero, porque la conjunción disyuntiva "o" indica claramente que lo que transmitió oralmente y lo que escribió eran cosas diferentes. Segundo, porque si fuera así, la carta a los tesalonicenses debería contener toda la doctrina que el Apóstol les había predicado. Sin duda, les predicó todo el Evangelio, como se deduce de los capítulos 1 y 2 de la primera carta; por lo tanto, esta carta debería contener todo el Evangelio, pero no contiene ni una centésima parte, como es evidente.

**SEGUNDO**, responden que el Apóstol se refiere a la palabra que había pronunciado oralmente, pero que luego fue escrita, o lo sería más tarde, por los evangelistas. Según ellos, el Apóstol no enseñó absolutamente nada que no esté escrito en alguna parte del Nuevo Testamento. A esta solución también se adhiere Brencio en los *Prolegómenos*. **Pero esto es falso**, porque, en primer lugar, en este mismo capítulo el Apóstol dice que les predicó sobre el Anticristo y, además, les enseñó cuándo vendría: "Y ahora sabéis lo que lo detiene... ¿No recordáis que cuando estaba con vosotros os decía estas cosas?" Sin embargo, en ninguna parte está escrito cuándo vendrá el Anticristo. Por eso, San Agustín en el libro 20, capítulo 10 de *La ciudad de Dios*, dice que ellos sabían lo que el Apóstol había enseñado de viva voz, pero nosotros no podemos saberlo porque no escuchamos al Apóstol; por lo tanto, no todo lo que el Apóstol dijo fue escrito.

Además, ya sea que lo que el Apóstol enseñó fuera escrito después o no, no cambia mucho en cuanto al argumento que sacamos de este pasaje. Pues el Apóstol no promete escribir o que alguien escriba lo que había transmitido oralmente, sino que simplemente ordena que

se observe tanto lo que recibieron sin escritura como lo que recibieron por carta. Y de esta manera interpretaron este pasaje los antiguos.

Basilio, en el libro *Sobre el Espíritu Santo*, capítulo 29, dice: “Considero apostólico mantener también las tradiciones no escritas. Os alabo porque os acordáis de todo lo mío y guardáis las tradiciones como os las transmití. Y, mantened las tradiciones que habéis recibido, ya sea por palabra o por carta.” San Juan Crisóstomo comenta sobre este pasaje: "De aquí se desprende que no transmitieron todo por cartas, sino muchas cosas también sin escribir. Sin embargo, ambas son igualmente dignas de fe." Los mismos términos usan Oecumenio y Teofilacto en este pasaje, y también Damasceno en el libro 4, capítulo 17 de *Sobre la fe*: "Mucho, dice, transmitieron los Apóstoles sin escribir. Por eso escribe Pablo: ‘Manteneos firmes y guardad las tradiciones que habéis aprendido, ya sea por palabra o por carta.’" De la misma manera lo explica el VIII Concilio General, en la última sesión, canon 1.

A estos cinco Padres, que exponen este pasaje explícitamente a nuestro favor, Hermann les opone a otros cinco: Jerónimo, Ambrosio, Primacio, Teodoreto y Anselmo, diciendo que interpretaron el pasaje en nuestra contra. **Pero respondo**, en primer lugar, que los comentarios en la epístola que se atribuyen a Jerónimo no son de Jerónimo, sino del hereje Pelagio, como lo enseña San Agustín en el libro 3 de *Sobre el mérito y el perdón del pecado*, capítulos 1, 5 y 12. Además, las propias palabras del comentario en los capítulos 5, 7, 8 y 9 de Romanos proclaman que su autor es Pelagio.

En segundo lugar, Pelagio no está en contra de nosotros en este asunto, ya que solo dice: “Cuando quiere que se mantenga su enseñanza, no desea que se le añadan cosas extrañas; la tradición apostólica es aquella que se predica en todo el mundo sobre los sacramentos del bautismo.” ¿Qué hay aquí en contra de nosotros?

Admitimos que no se deben añadir cosas extrañas, es decir, ajenas y supuestas invenciones de los pseudoapóstoles, a los verdaderos dogmas de los Apóstoles. Pero lo que sigue es a nuestro favor. Porque Pelagio dijo que los sacramentos del bautismo son una tradición apostólica, no simplemente el sacramento del bautismo, porque sabía que muchos misterios relacionados con el bautismo se conservan en la Iglesia por tradición apostólica no escrita, como el exorcismo, la exuflación, la unción, etc.

**Primacio** también está a nuestro favor, porque primero da casi la misma exposición de Pelagio, sobre la que ya hemos hablado, y añade que el Apóstol no habla solo de los sacramentos del bautismo, sino también de aquellas tradiciones que son observadas en todo el mundo, y que por lo tanto se reconocen como apostólicas. Hermann cree que habla del Evangelio escrito, porque se observa en todo el mundo; pero debería haber tenido en cuenta que muchas cosas no escritas también se observan en todo el mundo, como las fiestas de Navidad, Pascua, Ascensión y Pentecostés, como enseña San Agustín en la carta 118. Además, cuando Primacio dice que el Apóstol se refiere a aquellas tradiciones que se reconocen como apostólicas porque son observadas en todo el mundo, sin duda se refiere a las no escritas. Él mismo, siendo discípulo de San Agustín, conocía bien la regla de San Agustín en la misma carta 118: que lo que se observa en todo el mundo, aunque no esté escrito, se guarda por tradición apostólica.

**Ambrosio** no está ni en contra ni a favor de nosotros, ya que simplemente dice que el Apóstol exhorta en este pasaje a perseverar en la doctrina del Evangelio, pero no dice nada sobre si esa doctrina es escrita o no escrita.

**Anselmo** está más bien a nuestro favor, ya que comenta: "Guardad en el corazón y en las obras las tradiciones que habéis aprendido, ya sea por nuestra palabra cuando estábamos presentes, o por la carta que os enviamos cuando estábamos ausentes." ¿Qué hay aquí en contra de nosotros? ¿No es esto más bien a nuestro favor?

Finalmente, **Teodoreto** también creo que está a nuestro favor. Él dice: "Tenéis, dice, la regla de la fe, nuestras palabras que os hemos predicado, y lo que hemos escrito en la carta." Hermann afirma que este pasaje lo favorece, porque parece indicar que el Apóstol escribió las mismas palabras que antes había predicado. Pero esto es falso. Las palabras de Teodoreto pueden entenderse de diferentes sermones, de esta manera: "Tenéis la regla de la fe, nuestras palabras, tanto las que os predicamos como las que os escribimos en la carta." Este es el sentido más conforme con el pensamiento de Teodoreto, como se evidencia por el hecho de que él suele seguir la interpretación de Crisóstomo, y porque la otra interpretación es falsa, ya que es seguro que no todo lo que el Apóstol predicó fue escrito en esa carta. Por lo tanto, nuestro argumento a partir de este pasaje de Pablo permanece firme.

**CUARTO testimonio**:

En **1 Timoteo 6:20**: "Oh Timoteo, guarda el depósito." Y en **2 Timoteo 1:13-14**: "Retén la norma de las sanas palabras que oíste de mí... Guarda el buen depósito por el Espíritu Santo que habita en nosotros." Y en el capítulo 2: "Tú, pues, hijo mío, fortalécete en la gracia que es en Cristo Jesús. Y lo que has oído de mí ante muchos testigos, esto encarga a hombres fieles que sean idóneos para enseñar también a otros." En estos pasajes, por "depósito" no se puede entender la Escritura, sino el tesoro de la doctrina, el entendimiento de los dogmas divinos, es decir, tanto el sentido de las Escrituras como otros dogmas, que el Apóstol quería que se propagaran por tradición, como lo explican Crisóstomo y Teofilacto en este pasaje. También Ireneo alude a esto en el libro 3, capítulo 4, cuando dice: "Los Apóstoles, como depositando en un tesoro, entregaron en la Iglesia todo lo que es de la verdad." Y en el libro 4, capítulo 43, dice: "Debemos obedecer a los presbíteros de la Iglesia, que tienen la sucesión de los Apóstoles, y que, con la sucesión del episcopado, han recibido el seguro carisma de la verdad, según el beneplácito del Padre."

Esto también se deduce fácilmente de las mismas palabras. Pues si hablara de palabras escritas, no recomendaría el "depósito" con tanta insistencia. Las Escrituras se pueden conservar fácilmente en estuches y por escribas; pero el Apóstol quiere que se guarde en el corazón de Timoteo por el Espíritu Santo. Además, no añadiría: "Encarga esto a hombres fieles que sean capaces de enseñar también a otros", sino que diría: "Encárgalo a los escribas para que hagan muchas copias." Tampoco diría: "Lo que has oído de mí ante muchos testigos", sino "lo que te he escrito." Así pues, el Apóstol no encomienda solo las palabras, sino también el sentido, y mucho más este que aquellas, a Timoteo, y le ordena que lo transmita a sus sucesores. Véase sobre este pasaje el *Commonitorium* de Vicente de Lerins, contra las profanas novedades de las palabras.

**ÚLTIMO testimonio**:

En las segunda y tercera epístolas de Juan, se dice: "Tenía muchas cosas que escribirte, pero no quise hacerlo con papel y tinta." De esto entendemos que muchas cosas fueron dichas por el Apóstol Juan a sus discípulos, y por medio de los discípulos a toda la Iglesia, pero que no fueron escritas.

## CAP. VI: Lo mismo se demuestra con testimonios de los Papas y Concilios.

A los pasajes de las Escrituras añadiremos algunos testimonios de los antiguos santos Papas y Concilios. En primer lugar, **San Fabiano**, Papa y mártir, en su epístola 2 a los obispos de Oriente, después de enseñar que el sagrado Crisma debe ser renovado cada año, añadió: "Esto lo hemos recibido de los santos Apóstoles y de sus sucesores, y os lo mandamos que lo guardéis." Así lo dice. Y ciertamente no leemos nada en las Sagradas Escrituras sobre la renovación del Crisma.

**San Inocencio I**, en su epístola 1, que está dirigida a Decencio, dice: "Si los sacerdotes del Señor quisieran mantener intactas las instituciones eclesiásticas tal como fueron transmitidas por los bienaventurados Apóstoles, no habría ninguna variedad en los ritos y consagraciones." Así lo dice. Aquí trata sobre tradiciones no escritas, y especialmente en el capítulo 3, cuando enseña que la Confirmación debe conferirse incluso a los niños pequeños, solo por el obispo, y bajo una cierta fórmula de palabras. Y tanto afirma que estas tradiciones apostólicas no están escritas, que ni siquiera quiso incluir en esa epístola la fórmula de las palabras: "No puedo decir las palabras", dice, "para no parecer estar revelándolas más de lo que corresponde a una consulta."

**San León I**, en el sermón 6 sobre la Cuaresma, dice: "Que la institución apostólica se cumpla con los ayunos de cuarenta días." Y en el sermón 2 sobre el ayuno de Pentecostés: "No debe haber duda, queridos hermanos, de que toda observancia cristiana proviene de la enseñanza divina, y todo lo que ha sido recibido en la costumbre devocional de la Iglesia proviene de la tradición apostólica y de la enseñanza del Espíritu Santo." Véase también los sermones 8 y 9 sobre el ayuno del séptimo mes.

El **antiquísimo y célebre Concilio de Nicea I** condenó la herejía de Arrio basándose en la doctrina no escrita, como lo testifica expresamente Teodoreto en el libro 1 de *Historia Eclesiástica*, capítulo 8. Pues, aunque podían citarse algunas Escrituras contra Arrio, ya que este también presentaba pasajes de las Escrituras, fue condenado en base a la doctrina no escrita, pero transmitida por los Padres en la sucesión de la Iglesia.

El **Concilio de Nicea II**, en el acta 6, tomo 4, dice: "Que la veneración de las imágenes, junto con muchas otras cosas que se observan en la Iglesia sin Escritura, nos ha sido transmitida, se ha entregado ampliamente a lo largo de las historias desde los tiempos de los Apóstoles." Y en el acta 7, al final, se lee: "Si alguien no respeta la tradición de la Iglesia, ya sea en escritura o en costumbre, sea anatema." Lo mismo se repite en el **Concilio VIII General**, en el acta 8, y después de la última acta, en el canon 1, los Padres profesan que observarán todas las tradiciones, no solo las apostólicas, sino también las eclesiásticas. De modo que no debería parecer extraño a los luteranos si el Concilio de Trento enseñó algo similar en su sesión 4, pues no decretó nada nuevo.

## CAP. VII: Lo mismo se prueba a partir de los Padres.

Que se presenten ahora los testimonios de los Padres griegos y latinos, quienes con increíble consenso enseñan esta verdad. Y para comenzar con los griegos: el beato **Ignacio**, según Eusebio en su libro 3 de la *Historia* (capítulo 36), exhortaba a todos a adherirse más firmemente a las tradiciones de los Apóstoles. Eusebio dice: "Ignacio afirma haber dejado por escrito estas tradiciones por precaución." Estas son sus palabras. De lo cual se deduce que no fueron escritas por los Apóstoles.

Hermann no responde nada a este testimonio, excepto que no existen tales escritos de Ignacio. Pero es falso que no existan, ya que Jerónimo, en su libro *De viris illustribus*, escribe que Ignacio escribió una carta a los Efesios, otra a los Magnesianos, otra a los Trallianos, otra a los Romanos, otra a los Filadelfios, otra a los Esmirniotas, y otra a Policarpo. Todas ellas existen ahora, y en ellas encontramos el ayuno de la Cuaresma, las órdenes menores, el día del Señor y otras cosas que no están en las Escrituras, pero que sin duda alguna Ignacio aprendió de los Apóstoles.

**Dionisio Areopagita**, en el capítulo 1 de la *Jerarquía Eclesiástica*, dice:

"Los primeros guías de nuestro ministerio sacerdotal, aquellos supremos y sobreesenciales, nos transmitieron sus enseñanzas, en parte por escritos y en parte por no escritos." Ante estos y otros testimonios similares, Lutero, Calvino y los demás suelen responder que los libros que circulan bajo el nombre de Dionisio no son realmente de Dionisio. Sin embargo, estas obras son citadas bajo el nombre de Dionisio Areopagita en el VI, VII y VIII Concilios Generales; también por Gregorio I en su homilía sobre las cien ovejas, por Martín I en el Concilio Romano y por Agatón en su carta al VI Concilio. De todo esto, los herejes se ven obligados a admitir que este autor escribió hace más de mil años y, por lo tanto, no debe ser despreciado.

**Hegesipo**, según Eusebio en el libro 4 de la *Historia* (capítulo 8), recopiló las tradiciones apostólicas en cinco libros. Aunque estos ya no existan, este testimonio es suficiente para indicar que los Apóstoles no escribieron todo lo que enseñaron. **Policarpo**, según Eusebio en el libro 5, capítulo 20, relataba palabras que había oído directamente de los Apóstoles y que fueron dichas por el Señor, y sobre sus virtudes y enseñanzas. Además, Ireneo, como se menciona allí mismo, no escribía lo que Policarpo le transmitía en papel, sino en su corazón. Aquí es evidente que se trata de tradiciones no escritas. Si se tratara de tradiciones escritas, no se diría nada singular sobre Policarpo o Ireneo, ya que también yo podría relatar las palabras del Señor que he leído en los Apóstoles, y no sería necesario escribirlas en papel.

Sin embargo, Kemnitius responde que Eusebio está hablando de tradiciones que pueden probarse con las Escrituras. Pues él mismo dice que todo lo que Policarpo decía era acorde con las Escrituras. Pero Kemnitius se equivoca; ya que una cosa es que algo sea acorde con las Escrituras, y otra que pueda probarse con las Escrituras. Toda verdadera tradición, e incluso toda verdad, es acorde con las Escrituras, ya que la verdad no puede contradecir a la verdad, pero no todas las verdades pueden probarse con las Escrituras.

**Justino**, al final de su segunda *Apología* por los cristianos, después de haber expuesto muchas cosas sobre los cristianos, entre ellas algunas que no están escritas en las Sagradas Escrituras, como que se reúnen todos los domingos, y que después de la lectura de las Escrituras y el sermón se ofrece y consagra pan y vino mezclado con agua, y que no es lícito participar de la Eucaristía de ningún modo antes del Bautismo, y otras cosas; inmediatamente añade:

"El día siguiente a Saturno, que es el día del Sol, cuando apareció a sus Apóstoles y discípulos, les enseñó estas cosas, las cuales os dejamos también a vosotros para vuestra consideración." Y aunque Justino no dice que estas cosas fueron transmitidas por Cristo, dado que Justino vivió muy cercano a los tiempos de los Apóstoles, es

necesario creer que lo que se practicaba en la Iglesia en su tiempo fue transmitido por los Apóstoles. ¿Quién más puede imaginarse como autor de estas cosas?

Ante este pasaje y otros similares de Cipriano, Ambrosio, Hilario, Jerónimo y otros que aportaremos, Hermann y sus compañeros apenas responden, excepto que todos estos habrán errado en algún lugar. Pero esto no nos afecta. Pues aunque algunos Padres hayan errado en ciertos dogmas, nunca todos juntos han concordado en el mismo error; por lo tanto, cuando mostramos que todos concuerdan en la afirmación de tradiciones no escritas, probamos suficientemente que no se equivocaron en este punto.

**Ireneo**, en los libros 3, capítulos 2, 3 y 4, dice muchas cosas notables sobre las tradiciones, que sin embargo son interpretadas por Brenzio y Kemnitius en un sentido distinto del que Ireneo jamás pensó. Brenzio dice que Ireneo habla de la tradición de las Escrituras, es decir, de la tradición por la cual, a través de la sucesión de los Padres, entendemos cuáles son las verdaderas Escrituras. Pero no es esto lo que quiere decir Ireneo, como lo demuestran sus palabras en el libro 3, capítulo 4: "¿Qué pasaría, dice, si los Apóstoles no nos hubieran dejado las Escrituras? ¿No sería necesario seguir el orden de la tradición, que entregaron a aquellos a quienes confiaron las Iglesias? Muchas naciones bárbaras que creen en Cristo están de acuerdo con esta disposición, teniendo la salvación escrita no con tinta ni caracteres, sino por el Espíritu en sus corazones, y guardando cuidadosamente la antigua tradición." Si Ireneo habla de la tradición de las Escrituras, ¿cómo es que estos bárbaros tenían y guardaban cuidadosamente la tradición, si no tenían Escrituras?

**Kemnitius**, sin embargo, dice que Ireneo habla únicamente de la tradición de aquellos dogmas que se encuentran en las Escrituras y que pueden ser probados a través de las Escrituras. Pero esto también es falso, como lo enseñan las palabras del mismo Ireneo: en los capítulos 2, 3 y 4, enseña que no hay otro camino para llegar a la

verdad que consultando a las Iglesias, en las que existe la sucesión de los obispos desde los Apóstoles, y considerando qué se enseña allí y lo que esas Iglesias declaran ser la tradición apostólica. Ireneo, por tanto, quiere que la tradición abarque más que las Escrituras y que el sentido de las Escrituras difíciles no se obtenga de las Escrituras mismas, sino de la tradición, de modo que la tradición por sí sola sea suficiente y las Escrituras no lo sean. Esto sería totalmente falso si la tradición no contuviera nada más que lo que claramente se recoge en las Escrituras, como lo imagina Kemnitius.

Por tanto, después de haber dicho en el capítulo 2 que no se puede refutar a los herejes solo con las Escrituras; y en el capítulo 3 haber enumerado a los Pontífices Romanos desde Pedro hasta Eleuterio, que entonces estaba en la sede, para mostrar que en la Iglesia ha continuado la sucesión de obispos que conservan la tradición apostólica; así habla en el capítulo 4:

"**Tantas** pruebas tenemos, pues, que ya no es necesario buscar la verdad en otros lugares, pues es fácil tomarla de la Iglesia, ya que los Apóstoles, como si depositaran un gran tesoro, han confiado en ella todo lo que es de la verdad, para que todo el que quiera pueda sacar de ella el agua de la vida. Esta es la entrada a la vida, pero todos los demás son ladrones y salteadores, por lo cual hay que evitarlos, y amar con gran diligencia lo que pertenece a la Iglesia, y aferrarse a la tradición de la verdad. Porque, ¿qué sucedería si hubiera una discusión sobre alguna cuestión menor, no sería necesario recurrir a las Iglesias más antiguas, en las que los Apóstoles estuvieron, y de ellas obtener lo que es seguro y claro sobre la cuestión presente? ¿Y qué pasaría si los Apóstoles no hubieran dejado siquiera las Escrituras? ¿No sería necesario seguir el orden de la tradición?"**

A estas palabras deben añadirse las que el mismo autor dice en el libro 4, capítulo 43: **"Los que tienen la sucesión de los Apóstoles, junto con la sucesión del episcopado, han recibido el carisma cierto de la verdad según el beneplácito del Padre."** Ves cómo los

Apóstoles transmitieron a sus sucesores no solo las Escrituras, sino también el carisma cierto de la verdad, es decir, la verdadera comprensión de las Escrituras y toda la doctrina evangélica.

**Clemente Alejandrino**, en el libro sobre la Pascua, como se encuentra en Eusebio, libro 6 de la *Historia* (capítulo 11), dice que los hermanos le pidieron que escribiera en libros y transmitiera a las generaciones futuras lo que había recibido de viva voz de los presbíteros sucesores de los Apóstoles. No sé qué podría decirse con más claridad a favor de las tradiciones.

**Orígenes**, en el capítulo 6 de la *Epístola a los Romanos*, dice:

"La Iglesia ha recibido la tradición de los Apóstoles de bautizar incluso a los niños." Y en la homilía 5 sobre el libro de *Números*, dice: "En las observancias eclesiásticas, hay algunas cosas que, aunque todos deben cumplir, no todos comprenden la razón de ellas." Y de inmediato enumera muchas tradiciones no escritas.

**Eusebio**, en el libro 1 de la *Demostración Evangélica* (capítulo 8), dice:

"Moisés escribió en tablas inanimadas, pero Cristo escribió en las mentes dotadas de vida los preceptos perfectos del Nuevo Testamento. Y sus discípulos, según las instrucciones de su maestro, confiaron su doctrina a los oídos de muchos, transmitiendo a aquellos que podían recibirlas las enseñanzas que les habían sido impartidas por su maestro perfecto, y a los demás, aquellos que aún estaban sujetos a pasiones y necesitaban curación, les entregaron estas enseñanzas, en parte por escrito y en parte sin escribir, para que fueran observadas como una especie de ley no escrita."

**Atanasio**, en el libro sobre los decretos del Concilio de Nicea, contra Eusebio, dice:

"Nosotros hemos demostrado que esta enseñanza ha sido transmitida de mano en mano desde los Padres hasta los Padres. Pero vosotros,

oh nuevos judíos e hijos de Caifás, ¿podéis acaso mostrar a los predecesores de vuestros nombres?"

**Basilio**, en el libro sobre el Espíritu Santo, capítulo 27, dice:

"Los dogmas que se guardan y se predican en la Iglesia, en parte los tenemos de la doctrina escrita, y en parte los hemos recibido de la tradición apostólica transmitida en misterio. Ambos tienen el mismo valor para la piedad, y nadie los contradice, a no ser aquellos que tienen muy poca experiencia de los derechos eclesiásticos." Y de inmediato enumera numerosas tradiciones no escritas. Tiene cosas similares en el capítulo 29.

Kemnitius responde que lo que refiere Basilio no son dogmas de fe o moral, sino solo ciertos ritos libres, como el hacerse la señal de la cruz, adorar hacia el Oriente, bendecir el agua, etc. Pero en primer lugar, Kemnitius debería recordar que él mismo dijo que no se puede mostrar ningún rito ciertamente instituido por los Apóstoles; pero aquí Basilio audazmente enumera muchos instituidos por los Apóstoles. Además, aunque no sea necesaria para la salvación la observancia de algunos de estos ritos, sin embargo, es necesario para la salvación creer que fueron bien instituidos y no despreciarlos; de la misma manera que muchas cosas que están en las Escrituras no son necesarias para la salvación, como que el hombre ore con la cabeza descubierta y la mujer con la cabeza velada (1 Corintios 11), y, sin embargo, es necesario para la salvación creer estas cosas y no despreciarlas.

Finalmente, Basilio no solo menciona algunos ritos, sino también ciertas cosas esenciales, como la Confesión de la fe, es decir, el Símbolo Apostólico, que recibimos por tradición, y la unción con aceite en el sacramento de la Confirmación; menciona también otras cosas que, aunque en sí mismas no son necesarias, sin embargo, después de haber sido mandadas, son tan necesarias que, si se omiten deliberadamente, se peca gravemente, como la señal de la cruz en la consagración del agua, la Eucaristía, el Crisma; así como

la renuncia a Satanás y sus pompas en el Bautismo, etc. Pues dice Agustín, en el tratado 118 sobre Juan, que sin la señal de la cruz no se puede realizar ningún sacramento correctamente; y lo mismo enseña Crisóstomo en la homilía 55 sobre Mateo.

**Brencio**, sin embargo, más desvergonzado, responde que estas sentencias de Basilio son defectos y errores de Basilio, que deberían ser cubiertos en silencio por el honor de un hombre tan grande. Y nos llama cerdos e imitadores de Cam por desnudar las vergüenzas de nuestros Padres. No cree que se deba soportar que Basilio diga que las tradiciones pedagógicas (como él las llama) del signo de la Cruz y del agua bendita tengan la misma fuerza para la piedad que los dogmas de las sagradas Escrituras.

Pero, dejando de lado los insultos, ya que no es propio de nosotros devolver mal por mal, respondo a lo que Brencio objeta, que es perfectamente correcto equiparar las tradiciones con las Escrituras. Pues, así como en las Escrituras hay algunos grandes preceptos, como amar a Dios, y algunos menores, como no decir palabras ociosas, que no obligan igualmente a la observancia, pero que, sin embargo, obligan igualmente a la fe y la veneración. No es menos hereje quien no cree o no venera aquella Escritura que dice: "De toda palabra ociosa darán cuenta en el día del juicio" (Mateo 12:36), que quien no cree o no venera la Escritura que dice: "Amarás al Señor tu Dios" (Deuteronomio 6:5), etc. Del mismo modo, en las tradiciones hay algunas mayores y otras menores en cuanto a la obligación de cumplirlas, pero todas obligan igualmente a la fe y la veneración. De la misma manera, algunas tradiciones son mayores en cuanto a la obligación que algunas Escrituras, otras son menores y otras iguales, ya que tanto las tradiciones como las Escrituras son iguales en cuanto a la fe y la veneración que se les debe, ya que provienen del mismo autor, Dios, y nos llegan por medio de la misma Iglesia Católica, que es nuestra madre y la esposa de Cristo.

Finalmente, **Hermann** no contento con lo que dijeron Brencio y Kemnitius, añade:

"Todo esto no es de Basilio, sino que fue insertado en el libro de Basilio por algún impostor." Esta ciertamente es la respuesta más fácil. Pues de esta manera es fácil resolver todos los argumentos. Y Hermann no aporta otra prueba que el testimonio de Erasmo, quien le pareció haber notado una diferencia de estilo en estos capítulos respecto a los anteriores. Pero el beato **Juan Damasceno**, mucho más antiguo y docto, y más versado en los escritos de Basilio, no pudo notar tal cosa. Pues él (por no mencionar a muchos más recientes) en su **Oratio 1** en defensa de las imágenes sagradas, dice: "Así lo dice el divino Basilio en el capítulo 27 de aquel libro, que escribió sobre el Espíritu Santo, dividido en treinta capítulos para Anfiloquio: Las enseñanzas que se guardan y predican en la Iglesia, en parte están contenidas en la doctrina escrita y en parte han sido recibidas de la tradición de los Apóstoles."

**Gregorio Nacianceno**, en su **Oratio 1** contra Juliano, más allá de la mitad del discurso, después de haber dicho que, debido a los dogmas del Antiguo y Nuevo Testamento, la doctrina de la Iglesia le había parecido admirable a Juliano, añade de inmediato:

"Sin embargo", dice, "la Iglesia me parece aún más admirable y sobresaliente debido a esas figuras que hemos recibido por tradición y que hasta el día de hoy mantenemos." Luego explica que por "figuras de la Iglesia" se refería a la disciplina, la política, el orden de la Iglesia, el modo de salmodiar, la manera de imponer la penitencia, los lugares sagrados en los templos, el monacato, los conventos de vírgenes y muchas otras cosas que se obtienen solo a través de la tradición. Todas estas cosas Juliano quiso que los paganos imitaran, para así atraer más fácilmente a los cristianos al paganismo.

**Crisóstomo**, en su comentario sobre 2 Tesalonicenses 2, dice:

"Está claro", dice, "que los Apóstoles no lo transmitieron todo por carta, sino que muchas cosas las transmitieron sin escribir. Sin embargo, estas son tan dignas de fe como aquellas." Lo mismo dicen

Teofilacto y Oecumenio. Aquí hay que notar que cuando Basilio, Crisóstomo, Teofilacto y Oecumenio equiparan las tradiciones con las Escrituras, ¿qué debemos pensar de la censura de Kemnitius, quien dice: "Es una audacia verdaderamente notable equiparar cualquier cosa con la autoridad y majestad de la Escritura canónica?" Y se burla en varios lugares del Concilio de Trento, que venera las tradiciones y las Escrituras con el mismo afecto piadoso.

El mismo **Crisóstomo**, en la homilía 69 al pueblo y en la homilía 3 sobre la epístola a los Filipenses, dice:

"No en vano fue sancionado por los Apóstoles que en la celebración de los venerables misterios se hiciera memoria de aquellos que han fallecido. Sabían que esto les traía mucho provecho y utilidad."

**Teófilo**, en los libros 1 y 3 sobre la Pascua, enseña claramente que la ley de los ayunos es una tradición apostólica. **Cirilo de Jerusalén**, en sus catequesis mistagógicas, casi no explica otra cosa que tradiciones no escritas sobre el Bautismo y otros Sacramentos.

**Epifanio**, en su herejía 55, que es la de los Melquisedecianos, dice:

"Se nos han dado límites, fundamentos y una edificación de la fe: las tradiciones de los Apóstoles, las sagradas Escrituras, las sucesiones de la doctrina, y la verdad de Dios está protegida por todas partes, y nadie debe ser engañado por nuevas fábulas." Asimismo, en la herejía 61, que es la de los Apostólicos, dice: "Es necesario usar también la tradición, ya que no todo puede recibirse de la divina Escritura." Por lo tanto, los Apóstoles transmitieron algunas cosas en las Escrituras, y otras en la tradición. Cosas similares se pueden ver en la herejía 75 de los Aërinos y en la doctrina breve.

A esto no responden más que con blasfemias, diciendo que Epifanio se complacía demasiado en las tradiciones y las fábulas apócrifas, etc. Y entre otras cosas, Brencio cree que no se puede tolerar que Epifanio haya dicho que es una tradición apostólica que no se puede

casar después de haber hecho voto de virginidad; ya que, evidentemente, lo hicieron los primeros padres de los luteranos, Lutero y Catalina. Pero esto será refutado en otro lugar.

**Damasceno**, en el libro 4, capítulo 17, dice:

"Los Apóstoles transmitieron muchas cosas sin escribir", etc. También tiene mucho sobre este tema en su primera oración en defensa de las imágenes sagradas.

Entre los latinos, **Tertuliano**, en su libro *De Corona militis*, dice:

"También", dice, "se exigirá, según la tradición, una autoridad escrita. Entonces busquemos si la tradición no escrita no debe ser aceptada. Ciertamente diremos que no debe aceptarse, si no existen ejemplos de otras observancias que, sin el apoyo de ningún instrumento de Escritura, reivindicamos únicamente bajo el título de tradición y con el patrocinio de la costumbre." Luego de enumerar las ceremonias del Bautismo, la señal de la Cruz, el sacrificio anual por los difuntos y otras cosas, añade: "De estas y de disciplinas similares, si pides una ley escrita en las Escrituras, no la encontrarás. La tradición te ofrece su autoría, la costumbre la confirma y la fe la observa." El mismo Tertuliano enseña por todas partes que debe utilizarse la tradición, como en el libro 1 contra Marción, el libro 2 *Ad uxorem*, el libro *De velandis virginibus*, y el libro *De praescriptione haereticorum*, donde enseña de manera explícita que los herejes no deben ser refutados por las Escrituras, sino por la tradición. Las respuestas a estos pasajes ya han sido refutadas cuando tratamos de Ireneo y Basilio.

Beato Cipriano, libro 1, epístola 12.

Es necesario ungir, dice, a quien ha sido bautizado, etc. Sin embargo, está claro que no se menciona el crisma en las Escrituras, sino solo en la tradición. Lo mismo se dice en el libro 2, epístola 3: Debes saber que se nos ha advertido que en la ofrenda del cáliz se

debe seguir la tradición del Señor, y que no debemos hacer nada distinto de lo que el Señor hizo por nosotros, para que el cáliz, que se ofrece en memoria suya, sea ofrecido mezclado con vino. Kemnicio responde que Cipriano habla de la tradición escrita. Pero eso es falso, ya que los evangelistas no mencionan el agua. Hermann dice que, dado que no está escrito que el Señor puso agua en el cáliz, es mejor no ponerla, ya que así lo hizo el Señor. Pero, como no está escrito ni lo uno ni lo otro, es sorprendente que Hermann se tome tanta libertad como para pretender que se le crea a él en lugar de a Cipriano.

Brencio recurre a los insultos, diciendo que Cipriano siempre ha sido demasiado en la defensa de sus opiniones y que esto se le escapó de manera irreflexiva. La razón de Brencio es que Cipriano parece probar este rito con un razonamiento absurdo. Dice:

Debe mezclarse agua con vino, porque el vino significa a Cristo, y el agua al pueblo de la Iglesia; y al mezclarse el agua con el vino, la Iglesia se une a Cristo. Si, en cambio, solo se consagrara el vino, entonces Cristo comenzaría a estar sin la Iglesia. Lo cual ciertamente parece ridículo. ¿Quién podría creer que, si un sacerdote no mezclara agua con vino en el cáliz, Cristo perdería de inmediato a la Iglesia? Pero Brencio no se da cuenta, o quizás no quiso darse cuenta, de que Cipriano no está hablando de una unión o separación real entre Cristo y la Iglesia, sino solo de una unión simbólica. En efecto, en materia de sacramentos, argumentamos correctamente a partir de una significación imperfecta. Además, Cipriano no quiere que se mantenga este rito principalmente por esa razón, sino porque el Señor así lo enseñó. Esa razón se añade solo para mostrar que la tradición está en conformidad con la razón. Por lo tanto, aunque Cipriano no hubiera dado una razón adecuada, no por ello se debería negar que este rito deba ser mantenido, o que fue entregado por el Señor.

San Hilario, en su libro contra el emperador Constancio, aproximadamente a la mitad, cuando el príncipe arriano objeta:

No quiero que se lean palabras que no están escritas. Responde: Por último, dice, ¿quién manda a los obispos? ¿Quién manda cambiar la forma antigua de la predicación apostólica? Dime primero, si crees que es correcto decir: no quiero, contra los nuevos venenos, nuevas comparaciones de medicinas, etc. Con estas palabras, Hilario señala dos cosas; una, que la predicación de la consustancialidad del Padre y del Hijo es una predicación apostólica, aunque no esté expresamente escrito que el Hijo sea consustancial con el Padre; la otra, que el mismo término "ὁμοούσιος" (consustancial) es nuevo, pero debe ser conservado, aunque no esté escrito, porque es conforme a la predicación apostólica.

Hermann corrompe este pasaje con su glosa. Así lo explica:

Esto, dice, pregunto: ¿quién manda a los obispos, es decir, que mencionen algo fuera de las Escrituras? Pero si esta es una buena glosa, Hilario estaría de acuerdo con Constancio; por lo tanto, erróneamente añade: "Dime primero, si crees que es correcto decir, no quiero, contra los nuevos venenos", etc. Además, en casi todo el libro, Hilario argumenta que el término "ὁμοούσιος" debe ser conservado; pero, según la glosa de Hermann, habría querido más bien que fuera abolido.

San Ambrosio, en su libro sobre los que son iniciados en los misterios, capítulos 2 y 6, y en el primer libro de los Sacramentos, capítulos 1 y 2, explica los ritos que se observan en toda la Iglesia en el Bautismo, los cuales no se encuentran en ninguna parte escritos en las Sagradas Escrituras, y que los demás refieren constantemente a los Apóstoles como autores. En los sermones 25, 34 y 36, enseña que la Cuaresma fue ordenada por Cristo. En la epístola 81 y en el sermón 38, enseña que el Credo de los Apóstoles es una tradición apostólica no escrita. Hermann blasfema mucho contra Ambrosio, pero nada afecta nuestro propósito.

San Jerónimo, en la epístola a Marcela sobre los errores de Montano:

Nosotros, dice, ayunamos una Cuaresma conforme a la tradición apostólica en el tiempo adecuado para nosotros. También, en su diálogo contra los luciferianos, antes de la mitad, cuando el hereje había dicho: Muchas cosas que se observan en las iglesias por tradición se han atribuido a la autoridad de la ley escrita. Responde el ortodoxo: No niego que esta sea la costumbre de las iglesias. Pero, ¿cómo es que transfieres las leyes de la Iglesia a la herejía?

San Agustín, epístola 118.

Las cosas que guardamos no porque estén escritas, sino porque han sido transmitidas, y que se observan en todo el mundo, se dan a entender como entregadas o bien por los mismos Apóstoles, o bien por concilios plenarios, cuya autoridad es muy saludable en la Iglesia, y deben ser mantenidas, como el hecho de que la Pasión del Señor, su Resurrección, su Ascensión al cielo, y la venida del Espíritu Santo desde el cielo sean celebradas con solemnidades anuales. A esto responde Hermann con muchas palabras sin sentido, concluyendo finalmente: ¿Por qué, Agustín, impones tradiciones fuera de la Escritura junto con los otros Padres de la Iglesia? Así que Hermann admite que Agustín, junto con otros Padres, reconoce las tradiciones no escritas. Esta confesión ciertamente debería bastar, si tuviera algo de sensatez, para contener su insolencia.

Y Brencio responde de dos maneras. Primero dice que, aunque esta sea una tradición apostólica, no debe ser tomada como una ley necesaria, sino como una observación libre. Pero al contrario, ya que Agustín, en el mismo lugar, añade: “Otras cosas, sin embargo, que varían según los lugares y las regiones, etc., tienen observaciones libres.” Aquí, Agustín distingue entre estas tradiciones apostólicas necesarias y observaciones libres. En segundo lugar, Brencio dice que Agustín enseña falsamente que estas festividades provienen de la tradición apostólica, ya que el Apóstol reprende a los Gálatas, en el capítulo 4, por observar días y tiempos. Pero Agustín responde en la epístola 119, capítulo 7, que el Apóstol reprende a aquellos que observan los tiempos según las reglas de los astrólogos. Y en el libro

contra Adimanto, capítulo 16, dice que el Apóstol se refiere a las festividades de los judíos, no de los cristianos. De igual manera lo explican Jerónimo y Crisóstomo; mientras que Ambrosio acepta ambas interpretaciones.

El mismo Agustín, en el libro 2 sobre el Bautismo contra los Donatistas, capítulo 7, dice:

"Creo que esta costumbre viene de la tradición apostólica, como muchas otras que no se encuentran en sus escritos ni en los concilios de sus sucesores, y sin embargo, como se observan en toda la Iglesia, se cree que fueron transmitidas y recomendadas por ellos." Y en el libro 4, capítulo 6: "Esa costumbre, que los hombres mirando hacia arriba no veían como instituida por los posteriores, se cree correctamente que fue transmitida por los Apóstoles." Y en el libro 4, capítulo 24: "Lo que toda la Iglesia mantiene, y no ha sido instituido por concilios, pero siempre se ha mantenido, se cree correctamente que fue transmitido por la autoridad apostólica." Y en el libro 5, capítulo 23, dice: "Aunque los Apóstoles no ordenaron nada de esto, se debe creer que esta costumbre, que se oponía a Cipriano, tiene su origen en su tradición, como muchas otras que la Iglesia universal mantiene, y por lo tanto se cree bien que fueron ordenadas por los Apóstoles, aunque no se encuentren escritas." Asimismo, en el libro sobre la Unidad de la Iglesia, capítulo 19, dice: "Quizá digas: léeme cómo Cristo mandó recibir a aquellos que desean pasar de los herejes a la Iglesia. Esto no lo leo ni tú tampoco, etc." Y luego añade: "Ya que no se lee en ningún lugar, debe creerse en el testimonio de la Iglesia, a la cual Cristo ha testificado ser veraz." Pasajes similares se encuentran en el libro 1 contra Cresconio, capítulos 31, 32 y 33.

A estas afirmaciones, Kemnitio responde con dos argumentos. PRIMERO, dice que la cuestión de Agustín en estos pasajes es si puede citarse un ejemplo de las Escrituras en el que algún hereje haya sido rebautizado o recibido sin un nuevo bautismo; no obstante, si los herejes deben ser rebautizados o no. Y

efectivamente, Agustín pensaba que no se podía citar tal ejemplo, y esto es lo que enseña en los pasajes mencionados. SEGUNDO, afirma que Agustín sin duda creía que existen testimonios claros y evidentes en las Escrituras que demuestran que los herejes no deben ser rebautizados, y por lo tanto esta tradición está escrita.

PRIMERO lo prueba a partir del libro 1 contra Cresconio, capítulo 33, donde Agustín dice:

"Por lo tanto, aunque no se presente un ejemplo claro de las Escrituras sobre este asunto, etc." Y tiene pasajes similares en el libro sobre la Unidad de la Iglesia, capítulo 19. SEGUNDO, lo prueba. Primero, en el libro 1 contra los Donatistas, capítulo 7: "Para que no parezca que uso argumentos humanos, presento documentos claros del Evangelio." Segundo, en el libro 2, capítulo 14: "Es difícil juzgar si es más pernicioso no ser bautizado o ser rebautizado; sin embargo, recurriendo a la balanza del Señor, donde no se juzga por la razón humana, sino por la autoridad divina, encuentro la sentencia del Señor sobre ambas cosas." Tercero, en el libro 4, capítulo 7: "A esto se suma que, al considerar bien los argumentos de ambos lados de la disputa y los testimonios de las Escrituras, se puede también decir lo que la verdad ha revelado, que esto seguimos." Cuarto, en el libro 4, capítulo 24: "Se puede conjeturar correctamente cuál es el valor del sacramento del bautismo para los niños, a partir de la circuncisión de la carne, etc." Quinto, en el libro 5, capítulo 4: "Quienquiera que entienda el bautismo de Cristo consagrado con las palabras del Evangelio, tanto por la costumbre de la Iglesia como por la firmeza posterior del Concilio plenario y por tantos y tan claros testimonios de las Sagradas Escrituras y las razones evidentes de la verdad, comprende que no puede ser pervertido por la perversidad de cualquier hombre." Sexto, en el libro 6, capítulo 1: "Ya sería suficiente lo que tantas veces hemos repetido con argumentos, agregando también documentos de las Escrituras." Séptimo, en el libro 5, capítulo 23: "Es contra el mandamiento de Dios que aquellos que vienen de los herejes, si ya han recibido el

bautismo de Cristo, sean bautizados nuevamente; esto no solo se demuestra con los testimonios de las Sagradas Escrituras, sino que claramente se demuestra." Octavo, en el libro 5, capítulo 26: "Es mejor, sin duda alguna, que recurramos a la fuente, es decir, a la tradición apostólica, y de ahí dirijamos el canal hasta nuestros tiempos, lo cual es lo mejor y sin duda debe hacerse. Se nos ha transmitido, como él mismo recuerda, por los Apóstoles, que hay un solo Dios y un solo bautismo."

Respondo al PRIMER punto, Kemnitio está equivocado;

Pues aunque Agustín en ese único lugar del libro 1 contra Cresconio, capítulo 33, habla de ejemplos, en los otros lugares citados no habla de ejemplos, sino de preceptos o de documentos de las Escrituras, especialmente en el libro 5 contra los Donatistas, capítulo 23, cuando dice: "Lo que la Iglesia universal mantiene, se cree correctamente que ha sido ordenado por los Apóstoles, aunque no se encuentre escrito." Además, incluso en ese único lugar, la cuestión principal no era sobre el ejemplo o el hecho, sino sobre la ley. Es evidente que trataba la cuestión del anabaptismo, que era entre los católicos y los donatistas; es cierto que los donatistas no discutían sobre ejemplos, sino sobre la ley.

Ya que durante la disputa los herejes pedían que los católicos mostraran algún ejemplo en las Escrituras de alguien recibido en la Iglesia sin ser bautizado nuevamente, Agustín respondió que no hay ejemplos en las Escrituras, ni a favor ni en contra; y de ahí concluye que, como no hay ni preceptos ni ejemplos en las Escrituras, se debe seguir la costumbre de la Iglesia, que correctamente se cree introducida por los Apóstoles. Y está claro que esto es así tanto por los mismos pasajes como por el hecho de que, si la cuestión principal hubiera sido sobre ejemplos, los donatistas no habrían sido herejes ni habrían errado en absoluto, pues es absolutamente cierto lo que decían, con el consentimiento incluso de Agustín, de que no existe ejemplo alguno sobre este asunto en las Escrituras.

Sobre el segundo punto, digo dos cosas. Primero, no presentamos esos pasajes de Agustín principalmente porque él diga que la costumbre de no rebautizar proviene de la tradición apostólica, sino porque en esos pasajes él añade que muchas cosas se guardan según la tradición apostólica, aunque no estén escritas. Este principio era tan cierto para Agustín que de allí quería probar que también la costumbre de no rebautizar fue transmitida por los Apóstoles. Por lo tanto, nos apoyamos más en este principio de Agustín que en su conclusión. Pero Kemnicio nos ataca como si solo nos apoyáramos en la conclusión.

Segundo, digo que Agustín nunca pensó que esa costumbre pudiera ser probada suficientemente con las Escrituras, y por eso él traía razones y Escrituras de cualquier parte, pero constituía el fundamento principal en la tradición, que quedaba declarada por la costumbre de la Iglesia, y que también más tarde fue declarada por un concilio general, como se puede ver tanto en los pasajes citados como en el libro 2 contra los Donatistas, capítulo 4, donde tan claramente no pensaba que los testimonios de las Escrituras fueran claros sobre este asunto, que decía:

“Ni siquiera nosotros mismos nos atreveríamos a afirmar tal cosa si no estuviéramos confirmados por la autoridad concordante de toda la Iglesia.” Y esto se hará más claro al responder a cada uno de los pasajes citados por Kemnicio.

Sobre el primer punto, tomado del libro 1, capítulo 7, contra los Donatistas, respondo que Kemnicio omitió deshonestamente las palabras que estaban en medio, uniendo las primeras con las últimas. Pues después de que Agustín dice:

“Para que no parezca que uso argumentos humanos”, añadió lo que Kemnicio omitió: “pues la oscuridad de esta cuestión hizo que grandes hombres dudaran durante mucho tiempo, hasta que, mediante un concilio plenario de todo el mundo, se confirmó, tras

disiparse las dudas, lo que debía pensarse con más seguridad"; y entonces añade: "Del Evangelio traigo pruebas claras."

Así que Agustín dice que esa cuestión no pudo resolverse con las Escrituras antes del concilio plenario de la Iglesia, pero después de que el concilio aclaró la duda y toda la cuestión, ya podían aportarse pruebas claras de las Escrituras. Pues las Escrituras, aclaradas por el concilio, prueban con firmeza y certeza lo que antes no probaban firmemente, como también muestra ser cierto el pasaje del Evangelio que cita el beato Agustín. Cita el pasaje de **Lucas 9**: "No lo impidáis, porque quien no está contra vosotros, está a vuestro favor." En ese pasaje se muestra que fuera de la Iglesia pueden existir algunos dones de Dios, como era aquel don de expulsar demonios. Pero si el Bautismo debía contarse entre esos dones, no se puede deducir solo de este pasaje.

Sobre el segundo punto, respondo que ese pasaje no está relacionado con el tema en cuestión; allí Agustín prueba con las Escrituras que no es lícito rebautizar cuando alguien ha recibido el verdadero bautismo una vez en la Iglesia Católica, pero no prueba que el bautismo de los herejes sea un verdadero bautismo, que es nuestra cuestión. Pues en ese lugar quería enseñar que se podía admitir en la Iglesia mediante penitencia a quienes reconocían haber hecho mal al rebautizar a católicos. No aporta otro testimonio de las Escrituras, salvo aquel de **Juan 13**: "El que está lavado, no necesita volver a lavarse." De este pasaje nadie deduciría que el bautismo de los herejes es válido, sino solamente (lo que Agustín deduce) que después del verdadero bautismo no debe añadirse otro bautismo, lo cual tampoco negaban los donatistas.

Sobre los puntos tercero, cuarto, quinto y sexto, digo que Agustín allí aporta conjeturas tomadas de las Escrituras, las cuales, después de la definición del concilio y la tradición no escrita comprobada, sirven para confirmar la verdad, pero por sí solas no son suficientes. Esto se hace evidente por las palabras de Agustín, donde siempre

coloca las Escrituras después de la costumbre y el concilio, y usa expresiones como:

“A esto se añade; podemos conjeturar; añadidas también las Escrituras, etc.”

Sobre el séptimo punto, digo que Kemnicio citó deshonestamente. Pues esas palabras (“claramente se demuestra con los testimonios de las Sagradas Escrituras”) no se refieren a lo que Kemnicio había mencionado antes, sino a lo que siguió, que él omitió. Así lo dice Agustín: “Claramente se demuestra que muchos pseudo-cristianos, aunque no tienen la misma caridad que los santos, sin la cual no sirve de nada lo que los santos hayan podido poseer, sin embargo, tienen el mismo bautismo común con los santos.” Aquí el divino Agustín dice que es seguro según las Escrituras que muchos cristianos bautizados en la Iglesia pierden la caridad, pero no pierden el bautismo, lo que también concedían los donatistas; pero no dice que sea seguro según las Escrituras que el bautismo dado por los herejes sea válido.

Además, aunque esas palabras se refirieran a lo anterior, todavía Kemnicio no tendría nada, pues incluso allí Agustín no dice que sea seguro que el bautismo de los herejes sea válido, sino que dice que es seguro que quien ha recibido el verdadero bautismo de Cristo no debe ser rebautizado, lo cual también concedían los donatistas; pero aún quedaba la cuestión de si el bautismo de los herejes era el verdadero bautismo de Cristo o no.

Sobre el octavo punto, digo que allí Agustín no prueba su argumento con las Escrituras, sino que menciona con qué Escritura intentaban los adversarios probar la opinión contraria.

## CAP. VIII: Se prueba lo mismo con otros cuatro argumentos.

Además del consenso común de los Padres, el mismo hecho es confirmado por el consenso de los herejes en rechazar las tradiciones. Pues así como, a partir del consenso común de los santos Padres de todas las épocas que aceptaron las tradiciones, concluimos que deben ser aceptadas; de la misma manera, a partir del consenso común de los herejes de todas las épocas que rechazan las tradiciones, concluimos que no deben ser rechazadas. Sobre los valentinianos, marcionistas y otros similares, Ireneo en el libro 3, capítulo 2, y Tertuliano en *De praescriptione* testifican que ellos rechazaban las tradiciones no escritas de la Iglesia.

Cipriano también, cuando quiso defender aquel error sobre el anabaptismo, no pudo hacerlo de otra manera que apelando de la tradición a la Escritura, como aparece en la epístola de Cipriano a Pompeyo y en otra a Jubaiano. Aunque antes Cipriano había reconocido las tradiciones, como hemos mostrado antes, el beato Agustín en la epístola 48 a Vicente considera que corrigió ese error antes de su muerte.

Los donatistas también siempre insistían en las Escrituras, y el beato Agustín les oponía las tradiciones y la costumbre de la Iglesia en el libro *De vanitate Ecclesiae*, capítulo 19, y en otros lugares.

Hilario testifica que los arrianos de ningún modo admitían nada fuera de las Escrituras. En su libro contra Constancio, Hilario introduce a un arriano diciendo:

“No quiero que se lean palabras que no están escritas.” Maximinus, el arriano, en el libro 1 contra Maximino de Agustín, al principio dice lo siguiente: “Si traes algo de las Escrituras divinas, que es común a todos, es necesario que lo escuchemos; pero esas palabras que están fuera de la Escritura de ninguna manera las aceptamos.” Además, cuando el mismo Señor nos advierte y dice: “En vano me

honran, enseñando como doctrinas mandamientos de hombres.” El mismo testimonio lo da Epifanio en las herejías 69 y 73.

Epifanio también escribe que los aerianos rechazaron las tradiciones en la herejía 75. Lo mismo se ve en los eunomianos, como relata Basilio en su libro *De Spiritu Sancto*, capítulos 27 y 29. Lo mismo se relata de Nestorio, Eutiquio y Dióscoro por Basilio de Ancira, obispo, en la confesión católica que pronunció en el acto primero del séptimo sínodo. Lo mismo dice San Bernardo de los apóstatas de su tiempo en la homilía 62 sobre el Cantar de los Cantares. Y Tomás de Walden, en el libro 2 de *Doctrinae fidei antiquae*, capítulo 19, informa lo mismo sobre Juan Wiclef. De estos herejes, los luteranos, por así decirlo, recibieron su doctrina de desprecio por las tradiciones, así como nosotros la recibimos de los santos Padres, que nos enseñaron a recibirlas con todo honor.

A esto se añade la costumbre de todas las naciones. Pues Orígenes, en la homilía 5 sobre los Números y en el comentario al capítulo 3 de Romanos, y Hilario en el salmo 2, y también Anatolio, un autor cristiano muy antiguo citado por Eusebio en el libro 7 de *Historia*, capítulo 28, enseñan que los judíos tenían algunas tradiciones fuera de la Escritura. Y aunque no faltan algunos católicos que niegan que haya habido alguna tradición escrita entre los judíos, no puedo estar de acuerdo con ellos, pues, como mostramos anteriormente, la ley escrita del Antiguo Testamento no contenía todo de manera suficiente, y mucho tiempo ese pueblo, incluso después del nacimiento de Moisés, vivió sin una ley escrita.

Además, muchas repúblicas profanas en gran parte se rigen por leyes no escritas. Pericles, en Tucídides, divide el derecho de Atenas entre escrito y no escrito. Aristóteles, en el libro 3 de *Política*, capítulo 11, establece que una ciudad debe ser gobernada en parte por las mejores leyes y en parte por el juicio del mejor hombre. Y en el libro 5 sobre *Ética*, capítulo 4, llama juez o árbitro al derecho viviente, ya que existe otro derecho escrito, como si estuviera muerto. Además, Licurgo no quiso dar a los lacedemonios ninguna

ley escrita, como dice Plutarco, sino que vivieran solo según tradiciones, para que fueran más diligentes en la acción que en la lectura. Cicerón parece haber estado de acuerdo con esto, como se puede ver en el libro 1 de *De Legibus*. Y César, en el libro 6 de *De Bello Gallico*, escribe lo mismo sobre los sabios de los galos.

Los más nobles de los filósofos, Pitágoras y Sócrates, aunque enseñaron muchas cosas, sin embargo, no escribieron nada, como enseña el beato Agustín en el libro 1 *De consensu Evangelistarum*, capítulo 7, salvo que Sócrates versificó algunas fábulas escritas por Esopo. Finalmente, en el derecho civil, en la ley diuturna *ff. De legibus*, y en el derecho canónico, distinción 1, canon *Consuetudo*, se otorga la misma autoridad a la costumbre no escrita que a la ley escrita. Así que la misma naturaleza parece proclamar de algún modo que las tradiciones no escritas son necesarias, o ciertamente muy útiles.

Se añade la dignidad de la Iglesia Católica. Pues así como en otro tiempo los judíos sobresalían entre todas las naciones porque a ellos se les confiaban los oráculos de Dios, como se dice en **Romanos 3**, así ahora la Iglesia de Cristo se destaca sobre todas las sectas, porque ella sola, como esposa de Cristo, conoce todos los misterios de la verdadera religión y es consciente de los secretos del Esposo; por eso se la llama la columna y el fundamento de la verdad, **1 Timoteo 3**. Pero si todo estuviera escrito y fuera clarísimo, como dicen los herejes, no habría ningún privilegio para la Iglesia. Pues los herejes, los paganos y los judíos sabrían de los misterios de nuestra fe tanto como nosotros mismos y nuestros obispos lo saben; y no sería verdad lo que dice Ireneo en el libro 3, capítulo 4: que solo en la Iglesia, como en un depósito rico, se ha confiado el conocimiento de las cosas divinas por los Apóstoles.

Finalmente, se añade la dignidad de muchos misterios que requieren silencio y no es apropiado que se expliquen en las Escrituras, que son leídas por todo el mundo. Pues si no está permitido admitir a los no bautizados para ver los terribles misterios de la Misa, ¿cómo se

les permitiría entregarles esos mismos misterios por escrito? Por eso el Señor explicaba las parábolas a sus discípulos en privado, después de haberlas hablado al pueblo (**Lucas 8**). Y el Apóstol dice en **1 Corintios 2**: “Hablamos sabiduría entre los perfectos.” Y continuamente los antiguos, al hablar del Sacramento de la Eucaristía, solían decir: “Lo saben los fieles, lo saben los iniciados.” Esta razón la tocan Dionisio en el capítulo 1 de *Hierarchia Ecclesiastica*, Orígenes en la homilía 5 sobre los Números, Basilio en el capítulo 27 del libro *De Spiritu Sancto*, e Inocencio I en la primera epístola.

## CAP. IX: Se explican cinco reglas por las cuales llegamos al conocimiento de las verdaderas tradiciones.

Ahora sigue mostrar por qué caminos y métodos se debe investigar cuáles son las verdaderas y genuinas tradiciones de los Apóstoles.

**La primera regla** es que, cuando la Iglesia universal acepta algo como dogma de fe, que no se encuentra en las Sagradas Escrituras, es necesario decir que esto proviene de la tradición de los Apóstoles. La razón de esto es que, como la Iglesia universal no puede errar, siendo la columna y fundamento de la verdad (1 Timoteo 3), y como el Señor dijo de ella: "Las puertas del infierno no prevalecerán contra ella" (Mateo 16), ciertamente aquello que la Iglesia cree como parte de la fe, sin duda, es de fe. Y nada es de fe si no lo ha revelado Dios por los Apóstoles o Profetas, o si no se deduce claramente de ello. Pues la Iglesia no se rige ahora por nuevas revelaciones, sino que permanece en lo que transmitieron aquellos que fueron ministros de la palabra, y por eso se dice en Efesios 2: “Edificada sobre el fundamento de los Apóstoles y Profetas.” Por lo tanto, todo lo que la Iglesia sostiene en fe ha sido transmitido por los Apóstoles o Profetas, ya sea por escrito o de palabra. Tal es la perpetua virginidad de la beata María, el número de los libros canónicos y otras cosas similares.

**La segunda regla** es que, cuando la Iglesia universal observa algo que nadie pudo haber establecido sino Dios, y que, sin embargo, no se encuentra escrito en ninguna parte, es necesario decir que fue transmitido por Cristo mismo y sus Apóstoles. La razón es similar a la anterior, pues la Iglesia universal no solo no puede errar en lo que cree, sino tampoco en lo que hace, especialmente en los ritos y el culto divino. Y correctamente enseña Agustín en la epístola 118 que es una locura insolente pensar que no se hace correctamente lo que toda la Iglesia hace. Por lo tanto, aquello que la Iglesia no puede observar correctamente si no fue instituido por Dios, y que sin embargo observa, es necesario decir que fue instituido por Dios,

aunque no se lea en ningún lugar. Tal es el Bautismo de los niños. Pues la Iglesia erraría gravemente si bautizara a los niños, que no creen de manera actual, sin un mandato de Dios. Por ello, Agustín, en el libro 10 sobre el Génesis, capítulo 23, dice: "La costumbre de la madre Iglesia de bautizar a los niños no debe ser despreciada en absoluto, ni de ninguna manera considerada superflua, ni creída de otra manera que como una tradición apostólica." Tal es también la validez del bautismo de los herejes, y por ello Agustín siempre atribuía el mandato de no rebautizar a los bautizados por los herejes a la tradición de los Apóstoles, pues la Iglesia no puede otorgar autoridad al Bautismo si no la tiene de Cristo.

**La tercera regla** es que aquello que ha sido observado en la Iglesia universal y en todos los tiempos anteriores, con razón se cree instituido por los Apóstoles, aunque sea algo que la Iglesia pudiera haber instituido. Esta es la regla de Agustín en el libro 4 contra los Donatistas, capítulo 24. Un ejemplo es el ayuno de Cuaresma: esto podría haber sido instituido por la Iglesia si Cristo o los Apóstoles no lo hubieran hecho; sin embargo, decimos y probamos que fue instituido por Cristo o los Apóstoles, pues remontándonos hacia atrás y buscando el origen de esta institución, no encontramos más que la época de los Apóstoles, aunque Calvino, en el libro 4, capítulo 12 de *Instituciones*, §20, enseñe que la Cuaresma es una mera superstición y que no fue transmitida ni por Cristo ni por los Apóstoles, sino que fue inventada por los posteriores por envidia.

El beato Bernardo, en el sermón 3 sobre la Cuaresma, dice:

"Hemos ayunado hasta la hora nona solos, pero ahora (en Cuaresma) hasta la tarde ayunarán con nosotros todos por igual: reyes y príncipes, nobles e ignorantes, clérigos y pueblo, juntos en unidad, ricos y pobres." Antes de Bernardo, Gregorio menciona la Cuaresma en la homilía 16 sobre los Evangelios, dando la razón de por qué ayunamos cuarenta días. Antes de Gregorio, León la menciona en sus sermones 12 sobre la Cuaresma. Antes que él, Agustín en las epístolas 118 y 119 y en los sermones 44 sobre la Cuaresma. Antes

de él, Jerónimo en el capítulo 9 de Mateo y en el capítulo 3 de Jonás, y en otros lugares. Paulino en la epístola 6 a Amando. Crisóstomo en la homilía 1 sobre el Génesis y en otros lugares. Antes que ellos, Ambrosio en los sermones sobre la Cuaresma. Epifanio en su doctrina concisa. Basilio en el sermón 2 sobre el ayuno. Gregorio Nacianceno en el sermón sobre el santo Bautismo y Cirilo en la catequesis 18. Antes que ellos, Orígenes en la homilía 10 sobre el Levítico. Antes de él, Ireneo según Eusebio en el libro 5 de *Historia*, capítulo 24. Antes de él, el Papa Telésforo en la epístola decretal. Antes de él, Ignacio en la epístola a los Filipenses, y Clemente en el libro 5 de *Constituciones*, capítulo 13, y en el canon 68 de los Apóstoles.

De manera similar, Calvino en el libro 4, capítulo 19 de *Instituciones*, §24, dice que las órdenes menores son una invención reciente, de la cual no se lee en ninguna parte, excepto entre los torpes leguleyos, sorbonistas y canonistas. Pero nosotros mostramos, según la regla establecida, que es una tradición apostólica. Pues antes de todos los sorbonistas y canonistas, estuvo Isidoro, quien en el libro 7 de *Etimologías*, capítulo 12, enumera cada una de las órdenes y expone las razones de sus nombres. Antes de Isidoro, estuvo el Concilio IV de Cartago, donde, desde el capítulo 1 hasta el 10, se establece con qué rito deben ser ordenados los obispos, presbíteros, diáconos, subdiáconos, acólitos, lectores, exorcistas y porteros. Y antes de este concilio, estuvo Jerónimo, quien en el capítulo 2 de la epístola a Tito enumera todas las órdenes, excepto los acólitos, de los cuales menciona en la epístola a Neptiano sobre la vida de los clérigos.

Antes de Jerónimo, estuvo el Concilio de Laodicea, en cuyo capítulo 24 se mencionan todas las órdenes menores. Antes de este concilio, el Papa Cornelio en la epístola a Flaviano de Antioquía, como se encuentra en Eusebio, libro 6 de *Historia*, capítulo 33, afirma que en la Iglesia de Roma, en su tiempo, había, además del obispo, 46 presbíteros, 7 diáconos, 7 subdiáconos, 42 acólitos y 52 exorcistas,

lectores y porteros. Y antes de Cornelio, Ignacio saluda a todas las órdenes por su nombre en la epístola a los antioquenos.

**CUARTA regla.** Cuando todos los Doctores de la Iglesia, por consenso común, enseñan que algo desciende de la tradición apostólica, ya sea congregados en un concilio general o escribiendo por separado en sus libros, eso debe creerse como tradición apostólica. La razón de esta regla es que si todos los Doctores de la Iglesia, al coincidir en una misma sentencia, pudieran errar, entonces toda la Iglesia erraría, puesto que está obligada a seguir a sus Doctores, y de hecho los sigue. Un ejemplo del primero es la veneración de las imágenes, que los Doctores de la Iglesia reunidos en el Concilio II de Nicea, en el último acto, afirmaron ser una tradición apostólica. Un ejemplo del segundo apenas se encuentra, si es necesario que todos los Padres que escribieron expresen algo explícitamente; sin embargo, parece ser suficiente si algunos Padres de gran renombre lo afirman explícitamente y los demás no contradicen, siempre que hagan mención de esa cuestión; entonces, puede decirse razonablemente que es la opinión de todos. Pues cuando alguno de los antiguos ha errado en una cuestión importante, siempre se encuentran muchos que lo contradicen.

Con esta regla probamos que el rito del Bautismo, tal como se observa en la Iglesia, es una tradición apostólica; que, en efecto, quien se bautiza debe ser bautizado con agua previamente bendecida por el sacerdote; que se le ordena renunciar a Satanás y a sus pompas; que se le signa con la señal de la cruz; que es ungido con óleo bendito, etc. Esto lo afirman claramente Basilio en *De Spiritu Sancto*, capítulo 27, Tertuliano en *De Corona Militis*, y algunos otros. Y nadie nunca lo ha contradicho, pues prácticamente ningún antiguo deja de mencionar estas ceremonias como aceptadas en toda la Iglesia. De la misma manera, podríamos probar firmemente con esta regla que la Cuaresma es una tradición divina o apostólica, pues lo afirman claramente Ireneo, Epifanio, Jerónimo, Ambrosio, León,

y nadie lo contradice, siendo que todos hacen mención de esta observancia.

**QUINTA regla.** Sin duda debe creerse que algo desciende de la tradición apostólica cuando es considerado como tal en aquellas Iglesias donde hay una sucesión íntegra y continua desde los Apóstoles. Esta regla la enseñan Ireneo en el libro 3, capítulo 3, y Tertuliano en *De Praescriptione*. La razón de la regla es que los Apóstoles entregaron a sus sucesores, junto con el oficio del episcopado, también la doctrina de la religión.

Por lo tanto, si en alguna Iglesia, ascendiendo a través de los obispos que se suceden entre sí, llegamos hasta algún Apóstol, y no se puede mostrar que ninguno de esos obispos introdujo una doctrina nueva, estamos seguros de que allí se conservan las tradiciones apostólicas. Y ciertamente, en otro tiempo se encontraba una sucesión ininterrumpida, no solo en Roma, sino también en Éfeso, Corinto, Antioquía, Alejandría, Jerusalén, y en otros lugares; y por eso Tertuliano remite a la gente a cualquiera de las Iglesias apostólicas para que allí encuentren las tradiciones apostólicas. Y Teodosio, en la ley *Cunctos populos* del Código de la *Summa Trinitate et Fide Catholica*, ordena a todos conservar la fe que en ese tiempo predicaban Dámaso en Roma y Pedro en Alejandría, los dos pontífices de las principales Iglesias apostólicas. Pero ahora ha desaparecido la sucesión cierta en todas las Iglesias apostólicas, excepto en la de Roma, y por eso solo del testimonio de esta Iglesia puede obtenerse un argumento cierto para probar las tradiciones apostólicas; y esto con mayor razón cuando la doctrina o los ritos de esas Iglesias difieren de la doctrina y los ritos de la Iglesia Romana.

## CAP. X: Se resuelven las objeciones de los adversarios tomadas de las Escrituras.

Queda la última parte de la cuestión, en la que deben exponerse y resolverse los argumentos de los adversarios. Hay tres tipos de argumentos que ellos emplean: el primero proviene de las Escrituras, el segundo de los Padres, y el tercero de la razón. De las Escrituras, en primer lugar, proponen aquellas que ordenan que nada debe añadirse a la palabra de Dios; en segundo lugar, aquellas que expresamente enseñan que las Escrituras son suficientes y contienen todo lo necesario; y en tercer lugar, aquellas que abiertamente condenan las tradiciones.

**El primer argumento** se basa en tres pasajes:

**Deuteronomio 4 y 12**: "No añadiréis nada a la palabra que yo os mando, ni quitaréis de ella."
**Apocalipsis**, al final: "Si alguno añade a estas cosas, Dios añadirá sobre él las plagas escritas en este libro."
**Gálatas 1**: "Pero si nosotros o un ángel del cielo os predicara un evangelio distinto del que os hemos predicado, sea anatema." Aquí, Kemnicio señala que no se dice "contra", sino "además de". Y para que no digamos que Pablo se refiere tanto a la palabra escrita como a la no escrita, cita a Agustín, quien lo expone de la siguiente manera en el libro 3 contra las cartas de Petiliano, capítulo 6: "Si alguien, ya sea sobre Cristo, sobre su Iglesia, o sobre cualquier otra cosa que concierna a nuestra fe y vida, no digo si nosotros, sino como añadió Pablo, si un ángel del cielo os anunciara algo distinto de lo que habéis recibido en las Escrituras legales y evangélicas, sea anatema." Basilio dice cosas similares en *Summa Moralium*, suma 72, capítulo 1.

**Al primer argumento** respondo: primero, allí no se trata de la palabra escrita, sino de la palabra transmitida oralmente, ya que no dice "la palabra que he escrito", sino "la palabra que yo os mando".

Segundo, digo que la interpretación correcta de ese pasaje es que Dios quiere que sus mandamientos se guarden íntegramente y perfectamente, tal como él los ha mandado, y que no se depravaran por una falsa interpretación. Así que no quiere decir "no guardaréis otra cosa que lo que ahora os mando", sino "en lo que os mando, no cambiaréis nada añadiendo o quitando, sino que lo guardaréis íntegramente, como yo os mando, y no de otra manera". Este mismo significado se encuentra en las palabras: "No te desviarás ni a la derecha ni a la izquierda." Y que esto es verdad es evidente, porque de lo contrario habrían pecado los Profetas y los Apóstoles, que añadieron muchas cosas después.

Brencio, Kemnicio y Calvino responden que los Profetas no añadieron nada a la ley en cuanto a la doctrina, sino que solo escribieron algunas profecías sobre el futuro y explicaron la doctrina de la ley. Del mismo modo, dicen que el Nuevo Testamento no es una adición al Antiguo, sino una explicación, pues el Apóstol dice en Romanos 1 que el Evangelio fue prometido por Dios a través de sus Profetas en las Sagradas Escrituras. Y en Hechos 15 los Apóstoles no se atrevieron a decidir nada en el Concilio sin el testimonio de las Escrituras.

Pero al contrario, en este caso las tradiciones tampoco son adiciones, sino explicaciones. Pues en la ley de Moisés no se contienen los escritos de los Profetas, ni en la ley y los Profetas se contiene el Nuevo Testamento, excepto en forma general y de alguna manera en potencia, como todo el árbol está contenido en la semilla. Pues en la ley tenemos **Deuteronomio 18**: "Un profeta te suscitará el Señor tu Dios... a él escucharás." Allí se contiene en general todo lo que Cristo hizo y dijo; pero en particular no se dice que Cristo debería predicar la Trinidad de personas en Dios, instituir los sacramentos, realizar tales milagros, etc.

Lo que citan de **Hechos 15** va en contra de ellos. Pues aunque Santiago probó en ese concilio a partir de las Escrituras que la Iglesia debía edificarse con los gentiles, sin embargo, el decreto del

concilio no se encuentra en las Escrituras del Antiguo Testamento. Pues decretaron que los gentiles no observaran las leyes rituales, exceptuando la abstinencia de la sangre y de lo estrangulado, pero esta segunda parte del decreto no se encuentra en ningún lugar del Antiguo Testamento. ¿Dónde, pregunto, algún Profeta predijo que en los tiempos del Mesías sería prohibido lo estrangulado y la sangre?

De la misma manera, porque está escrito en **2 Tesalonicenses 2**: "Mantened las tradiciones que habéis recibido, sea por palabra, sea por carta"; y en **Lucas 10**: "El que os oye, a mí me oye"; y en **Mateo 18**: "Si no escucha a la Iglesia, sea para ti como un gentil y un publicano"; por tanto, afirmamos que las tradiciones son de algún modo explicaciones de la palabra escrita, no porque contengan una simple exposición de ella, sino porque todas las tradiciones y los decretos de la Iglesia están contenidos en las Escrituras en general, pero en particular no están contenidas ni deben estarlo. Por esto, Agustín, en el libro 1 contra Cresconio, capítulo 33, dice: "Aunque no se presente un ejemplo claro de las Escrituras, sin embargo, seguimos la verdad de esas mismas Escrituras cuando hacemos lo que agrada a toda la Iglesia, cuya autoridad es recomendada por las mismas Escrituras."

**Al segundo argumento**, es claro que Juan prohíbe la corrupción de ese libro, pero no que se escriban otros libros o que se transmitan otros dogmas. De lo contrario, él mismo habría caído en contradicción, ya que, según Kemnicio, escribió su Evangelio después del Apocalipsis.

**Al tercer argumento**, que Brencio y Kemnicio utilizan principalmente, hay dos respuestas, ambas sólidas. La primera es que el Apóstol no habla solo de la palabra escrita, sino de toda palabra, ya sea escrita o transmitida. Pues no dice: "si alguno os predicara algo distinto de lo que hemos escrito", sino "de lo que os hemos predicado". Tampoco se oponen las palabras de Agustín o Basilio, pues ellos no exponen formalmente este pasaje, sino que

prueban con él que no se debe afirmar nada contrario a las Escrituras, lo cual es absolutamente verdadero. Pues cuando Pablo habla en general de la predicación apostólica, y esta es en parte escrita y en parte no escrita, podemos probar correctamente de aquí que no se puede afirmar nada contrario a la predicación escrita de los Apóstoles. Porque de una negación universal se puede deducir correctamente un argumento hacia una negación particular, pero no al revés. Y de la misma manera, podemos argumentar a partir de este pasaje de Pablo contra aquellos que predican contra las tradiciones ya aceptadas por la Iglesia, aunque parezcan predicar a partir de las Escrituras, como enseña bellamente Atanasio en el libro *De Incarnatione Verbi*, y Cirilo, citando a Atanasio en el libro *De recta fide ad reginas*, no lejos del principio.

**La segunda solución** es que el término “praeter” (además) que usa el Apóstol debe entenderse como "contra", y, por lo tanto, no prohíbe nuevos dogmas y preceptos, siempre que no sean contrarios a los ya transmitidos; sino que prohíbe dogmas y preceptos que sean contrarios o ajenos. Esto se ve **primero**, porque el mismo Apóstol enseñó muchas otras cosas después de esta epístola, y Juan escribió el Apocalipsis y su Evangelio después de esta carta. **Segundo**, por el propósito del Apóstol, ya que está combatiendo a aquellos que enseñaban que las leyes del Antiguo Testamento debían ser observadas, mientras que él había enseñado que no debían observarse. Por lo tanto, cuando dice “praeter”, se refiere a “contra”. **Tercero**, por otro pasaje donde el Apóstol usa la palabra “praeter” de manera similar. En **Romanos**, al final, dice: “Observen a los que causan divisiones y escándalos fuera de (praeter) la doctrina que habéis recibido.” En este lugar es tan claro que “praeter” significa “contra” que Erasmo lo tradujo como "contra". Y en ambos pasajes, la palabra griega es la misma, “παρὰ” (para). **Cuarto**, por la interpretación de los Padres. San Ambrosio lo interpreta como “si es contra”. San Jerónimo, como “si es de otra manera”. Crisóstomo, Oecumenio y Teofilacto dicen que el Apóstol no dijo “si son contrarios”, sino “si es además de”, para indicar que no solo son

anatematizados aquellos que enseñan abiertamente lo contrario a toda la doctrina, sino también aquellos que de cualquier manera, ya sea abierta o indirectamente, alteran algo de la doctrina recibida.

San Basilio, en *Summa Moralia* 72, capítulo 1 (pasaje citado por Kemnicio en su favor), enseña que de este lugar se puede deducir que deben ser recibidos aquellos que enseñan cosas conformes a las Escrituras, y rechazados aquellos que enseñan cosas extrañas. Finalmente, San Agustín, en el libro 17 contra Fausto, capítulo 3, lo interpreta como "contra". Y en el tratado 89 sobre Juan dice: “No dice ‘más de lo que habéis recibido’, sino ‘además de lo que habéis recibido’. Porque si dijera eso, se estaría contradiciendo a sí mismo, ya que deseaba venir a los Tesalonicenses para completar lo que faltaba en su fe. Pero quien completa lo que falta añade, no quita lo que ya estaba. Sin embargo, quien pasa por alto la regla de la fe no avanza por el camino, sino que se desvía de él.”

**El segundo argumento** lo toman de aquellos pasajes que parecen indicar que las Escrituras contienen todo de manera suficiente. Son dos pasajes. El primero es:

**Juan 20**: “Jesús hizo muchas otras señales, que no están escritas en este libro; pero estas han sido escritas para que creáis que Jesús es el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre.” Aquí Juan indica que escribió, no todo, sino lo que era suficiente. Pues si podemos tener vida a través de lo que está escrito, ¿qué más necesitamos?

Kemnicio confirma esto con tres testimonios de los antiguos. Agustín, en el tratado 49 sobre Juan, dice: “El santo evangelista testifica que el Señor Cristo hizo y dijo muchas cosas que no están escritas. Pero fueron elegidas aquellas que parecían suficientes para la salvación de los creyentes.” El mismo Agustín, en el libro 1 de *De consensu Evangelistarum*, capítulo final, dice: “Todo lo que Cristo quiso que leyéramos sobre sus hechos y dichos, mandó a los Apóstoles que lo escribieran como si fuera con sus propias manos.”

Cirilo, en el libro 12 sobre Juan, capítulo final, dice: “No todo lo que el Señor hizo fue escrito, sino lo que los escritores juzgaron suficiente, tanto para las costumbres como para los dogmas, para que, brillando en la fe recta, en las obras y en la virtud, lleguemos al reino de los cielos.”

El segundo pasaje es:

**2 Timoteo 3**: “Toda Escritura inspirada por Dios es útil para enseñar, para reprender, para corregir y para instruir en justicia, para que el hombre de Dios sea perfecto, completamente equipado para toda buena obra.” Este pasaje es el “talón de Aquiles” de Brencio y Kemnicio. Así lo explica Kemnicio. “Toda Escritura” no significa cualquier libro sagrado, sino todo el conjunto de libros canónicos. Pues lo que sigue: “es útil para enseñar, para reprender, etc.” no puede aplicarse a un solo libro, sino solo a toda la Escritura en su conjunto. Además, “es útil” no significa que la Escritura sea útil en el sentido de que sea algo diferente de lo necesario y suficiente, sino que significa que la Escritura fue hecha como un medio para perfeccionar al hombre de Dios. Es como si Pablo dijera: “La Escritura tiene esta utilidad, fue hecha para esto, y está dirigida a esto”, del mismo modo que decimos que la comida es útil para nutrir al hombre, aunque sin ella no puede vivir.

Lo que sigue: “para enseñar, para reprender, etc.” explica la suficiencia de la Escritura. Pues hay cuatro cosas que son necesarias para el hombre de Dios, es decir, para el maestro cristiano. Primero, que pueda enseñar la doctrina de la fe. Segundo, que pueda refutar los errores contra la fe. Tercero, que pueda enseñar la doctrina de la moral. Cuarto, que pueda corregir a los que yerran en la moral. Todo esto lo provee la Escritura. Sirve para enseñar, es decir, los dogmas de la fe; para reprender, es decir, para refutar a los que yerran en la fe; para instruir en justicia, es decir, para enseñar los preceptos morales; para corregir, es decir, para corregir a los que yerran en la moral. De esto concluye Pablo que el hombre que está instruido en las Escrituras es perfecto y apto para toda buena obra.

Respondo al **primer** argumento: Juan en ese pasaje solo habla de los milagros de Cristo, y dice que él escribió solo algunos milagros, no todos, porque esos eran suficientes para convencer al mundo de que Cristo es el Hijo de Dios. Pues dice: “Jesús hizo muchas otras señales en presencia de sus discípulos...” Kemnicio aplica incorrectamente lo que se dice solo de los milagros a todos los dogmas de la fe y a los preceptos morales. Además, Juan solo habla de las cosas que él escribió, por lo que, si esas son suficientes, entonces todas las demás Escrituras serían superfluas. Kemnicio responde que Juan habla de toda la Escritura. Pero este es un error, porque Juan dice: “Jesús hizo muchas otras señales que no están escritas en este libro.” Lo que sigue: “estas han sido escritas, etc.” no significa que solo los milagros son suficientes para la salvación, sino que estos están orientados y ordenados para ese propósito, siendo uno de los medios necesarios para nuestra salvación, aunque no el único suficiente.

En cuanto a los pasajes de Agustín y Cirilo, digo que esos Padres solo hablan de los dichos y hechos de Cristo; por lo tanto, querían decir que están escritos de manera suficiente, no en términos absolutos, sino que todos los dichos y hechos de Cristo están escritos de manera suficiente. Además de esos dichos y hechos, hay otras muchas cosas necesarias, de lo contrario, todas las historias y enseñanzas del Antiguo Testamento, así como los Hechos de los Apóstoles y las epístolas de Pedro, Pablo, Juan, Santiago y Judas serían superfluas. Y esto no contradice lo que dijimos antes, que las Escrituras no eran absolutamente necesarias. Pues aunque es necesario conocer muchas cosas que Cristo y los Apóstoles dijeron o hicieron, esa misma ciencia podría haberse obtenido sin las Escrituras, solo por la tradición, aunque no se puede negar que fue muy útil que se escribieran los puntos principales.

Añádase que, sin duda, esos Padres, por “los dichos y hechos de Cristo”, no entienden que todo lo necesario esté escrito en un sentido absoluto, sino que están escritas de manera suficiente aquellas cosas

que los Apóstoles juzgaron que debían ser escritas. Pues algunas cosas debían ser escritas, y otras transmitidas sin escritura, especialmente la interpretación y la comprensión de las Escrituras. En los libros sagrados se contienen de manera suficiente todas las cosas que debían ser consignadas por escrito, o, como dice Agustín, "que Cristo quiso que se leyeran". Pues las otras cosas no quiso que se leyeran en las Escrituras divinas, sino que fueran recibidas de la Iglesia, aunque de alguna manera también están contenidas en el Evangelio, no en particular, sino en general, porque el Evangelio nos advierte que, en las cuestiones dudosas, debemos consultar a la Iglesia.

**Al segundo lugar de Pablo** puede responderse en primer lugar de la misma manera: que la Escritura instruye y perfecciona suficientemente al hombre de Dios, porque contiene muchas cosas expresamente, y lo que no contiene, muestra de dónde debe ser buscado. Luego, digo que Pablo, en ese pasaje, ni siquiera atribuye esa suficiencia a la Escritura. Esto se deduce de dos puntos. **Primero**, de la expresión "Omnis Scriptura". **Segundo**, de la expresión "Utilis est". Pues cuando dice "Omnis Scriptura", no solo atribuye este elogio al conjunto de las Escrituras, sino también a cada uno de los libros, es decir, que son útiles para enseñar, reprender, etc., y, sin embargo, Kemnicio admite que no cualquier libro sagrado es suficiente.

Esto es claro **primero** por la misma forma de hablar. Pues según el juicio de todos los que saben latín, lo que se dice de "toda Escritura inspirada por Dios", se dice de cada uno de los libros que son inspirados divinamente. **Segundo**, porque cuando se escribió esta epístola, aún no existían el Apocalipsis ni el Evangelio de Juan, y tal vez faltaba algo más del cuerpo de las Escrituras. Por lo tanto, no se refiere al conjunto completo y único de las Escrituras. **Tercero**, por el razonamiento del Apóstol: pues de este principio general quería concluir en particular que la Escritura del Antiguo Testamento, porque era divinamente inspirada, era útil para enseñar, reprender,

etc. Pues así dice: "Desde la infancia conoces las Sagradas Escrituras" (es decir, el Antiguo Testamento, pues cuando Timoteo era niño, el Nuevo Testamento aún no existía, como es evidente, y los adversarios admiten), "que te pueden instruir para la salvación por la fe en Cristo Jesús." Aquí, el Apóstol atribuye en pocas palabras al Antiguo Testamento lo mismo que poco después atribuye en muchas palabras a toda Escritura. Y para que Timoteo no dude de esto, el Apóstol prueba su argumento añadiendo: "Toda Escritura es divinamente inspirada, y útil..."

No se puede objetar lo que dice Kemnicio, que no se encuentran todas estas utilidades en cada libro, pues es falso que no se encuentren. No hay parte de la Escritura más breve que la segunda epístola de Juan, y, sin embargo, en ella vemos que se predica que Cristo es el verdadero Hijo de Dios, lo cual es un dogma de fe. También vemos que se predica el amor mutuo, que es una doctrina moral. Además, vemos que en ella se escribe abiertamente que son anticristos aquellos que dicen que Cristo no vino en carne, lo que corresponde a la refutación de los herejes. Finalmente, vemos que se reprende a aquellos que saludan a los herejes con un "salve", lo cual corresponde a la corrección moral.

Ahora bien, la expresión "utilis est" (es útil), por más que Kemnicio la retuerza, nunca significará "suficiente". Él mismo, aunque prueba que de esa expresión no se deduce que la Escritura no es suficiente, tampoco demuestra que sea suficiente, que es lo que debería probar. Pues ya sea que digas "la Escritura es útil para esto", o "tiene este uso", o "se refiere y se ordena a esto", o cualquier otra expresión similar, nunca significarás que por sí sola sea suficiente. Del mismo modo que quien dice "la comida es útil para nutrir al hombre" afirma que la comida está destinada a nutrir, pero no dice que solo la comida sea suficiente; pues si falta el calor natural o algún instrumento del cuerpo necesario para la nutrición, la comida no nutrirá. Por lo tanto, el Apóstol no dice que la Escritura por sí sola sea suficiente para enseñar, reprender, etc., y, por lo tanto, para

perfeccionar y completar al hombre; sino que dice que ayuda y contribuye en todas estas cosas.

Y aunque el mismo Apóstol no dice que no es suficiente, lo deducimos de otros pasajes suyos: como de **1 Corintios 11**: "El resto lo dispondré cuando venga", y de **2 Tesalonicenses 2**: "Conservad las tradiciones, sea por palabra o por carta." Incluso de este pasaje, aunque no se deduce que Pablo dijera que la Escritura no es suficiente, se deduce claramente que no dijo que la Escritura por sí sola es suficiente, pues él atribuye estas alabanzas a cada obra canónica, y sabemos, incluso por confesión de los adversarios, que no cualquier obra canónica es suficiente, porque si lo fuera, las demás serían superfluas.

**El tercer argumento** proviene de los pasajes en los que se condenan las tradiciones. En **Isaías 29**: "En vano me adoran, enseñando doctrinas y mandamientos de hombres." En **Mateo 15**: "Habéis invalidado el mandamiento de Dios por vuestra tradición." En **Gálatas 1**: "Excedía en el celo de las tradiciones de mis padres." En **Colosenses 2**: "Mirad que nadie os engañe por filosofías y vanas sutilezas según la tradición de los hombres." En **1 Timoteo 1**: "No prestes atención a fábulas judías..." En **1 Pedro 1**: "Habéis sido redimidos de vuestra vana manera de vivir, heredada de vuestros padres." Aquí se condenan las tradiciones que los judíos afirmaban haber recibido por transmisión de Moisés y los Profetas; por lo tanto, se entiende que de manera similar se condenan las tradiciones que nosotros decimos que nos llegaron de Cristo y los Apóstoles a través de los Padres.

**Respondo**: Cristo y los Apóstoles no reprochaban las tradiciones que los judíos habían recibido de Moisés y los Profetas, entre las cuales estaba la tradición sobre los libros canónicos, cuáles eran verdaderos y cuáles no lo eran, sino las tradiciones que habían recibido de algunos más recientes, algunas de las cuales eran inútiles y otras perniciosas, y contrarias a las Escrituras. Pues ni Cristo ni los Apóstoles llamaron a estas tradiciones "de Moisés y los Profetas", y

claramente dijeron que se referían a aquellas que contradecían las Escrituras. Además, los Padres antiguos explicaron explícitamente quién era el autor de las tradiciones que Cristo y los Apóstoles reprendían.

Ireneo, en el libro 4, capítulos 25 y 26, disputa contra los antiguos herejes que pensaban que por las tradiciones reprendidas por Cristo y los Apóstoles se entendía la ley de Moisés, y enseña que no se trata de la ley de Moisés, sino de las tradiciones de los ancianos más recientes que corrompían la ley, las cuales son reprendidas por Cristo y los Apóstoles. Epifanio, en la herejía de Ptolomeo, enseña que las tradiciones de los judíos consistían en cuatro interpretaciones de los libros sagrados: la primera, de Moisés, que no es reprendida; la segunda, de Rabí Akiba; la tercera, de Rabí Judá; y la cuarta, de los hijos de los asmoneos, y estas son las que fueron reprendidas por el Señor.

Jerónimo, en el capítulo 8 de Isaías, en el capítulo 3 de la epístola a Tito, y en la epístola a Algasia, cuestión 10, enseña que las tradiciones judías reprendidas por el Señor se originaron con Shamai, Hillel, Akiba, y algunos otros, que vivieron poco antes del nacimiento del Salvador, y que no tanto interpretaron la ley como la corrompieron; a estas tradiciones ellos las llamaban **δευτερώσεις** (deuterosis, una segunda ley). Sobre ellas existe en el derecho civil una constitución de Justiniano, la número 146 de las *Novelas*, que dice: "Prohibimos en su totalidad esa deuterosis, que es llamada por ellos una tradición secundaria, ya que no está contenida en los libros sagrados ni transmitida por los profetas, sino que contiene extractos de hombres que solo hablan de cosas terrenales y que no tienen en sí nada de divino."

De estas fuentes provienen las fábulas que ahora están en el Talmud y en casi todos los libros de los rabinos. Pero esto no tiene nada que ver con nuestras tradiciones, que tienen a Cristo y a los Apóstoles como autores y son consonantes con las Sagradas Escrituras.

## CAP. XI: Se resuelven las objeciones tomadas de los Padres.

Ahora debemos responder a los testimonios que los adversarios extraen de los Padres. **Kemnicio**, en primer lugar, cita a **Ireneo** en el libro 3, capítulo 1, donde dice: "No hemos conocido la disposición de la salvación por otros, sino por aquellos a quienes llegó el Evangelio. El cual, primero lo predicaron, pero luego, por voluntad de Dios, lo entregaron a nosotros en las Escrituras, como fundamento y columna de nuestra fe." A esto, dice Kemnicio: "Los Apóstoles escribieron todo lo que predicaron oralmente."

**Respondo**: Ireneo no dice que los Apóstoles no predicaron nada más de lo que escribieron, sino que simplemente escribieron el Evangelio que antes habían predicado, lo cual es cierto y no está en contra de nosotros. Pero, incluso si Ireneo dijera que los Apóstoles escribieron todo lo que predicaron, no diría nada contra nuestra opinión. Hay dos puntos que deben notarse cuidadosamente tanto en este pasaje de Ireneo como en muchos otros de los antiguos Padres.

**Primero**, en la doctrina cristiana hay algunas cosas, tanto de fe como de moral, que son absolutamente necesarias para la salvación, como el conocimiento de los artículos del Credo de los Apóstoles, el conocimiento de los diez mandamientos y algunos sacramentos. Otras cosas no son tan necesarias como para que, sin su conocimiento explícito, fe y profesión, una persona no pueda salvarse, siempre y cuando tenga la voluntad de aceptarlas y creerlas cuando le sean legítimamente propuestas por la Iglesia.

Esta distinción se deduce del hecho de que, sin el conocimiento y la fe en los misterios del primer tipo, ningún adulto es admitido al bautismo; pero sin el conocimiento y la fe explícita en los misterios del segundo tipo, normalmente sí son admitidos.

En **Hechos 2**, después de un solo sermón de Pedro, en el que enseñó los principales puntos de fe sobre Cristo, fueron bautizadas unas tres

mil personas en un día. Sin duda, no conocían nada más que lo necesario, y por eso se dice que después del bautismo perseveraban en la doctrina de los Apóstoles, es decir, aprendían lo que aún no habían oído sobre los misterios cristianos. De manera similar, Pablo, aunque consideraba a los Tesalonicenses entre los santos y elogiaba su fe y caridad, sin embargo, en **1 Tesalonicenses 3**, dice: "Orando para que veamos vuestro rostro y completemos lo que falta a vuestra fe."

**Segundo**, debemos notar que los Apóstoles solían predicar a todos aquellas cosas que eran absolutamente necesarias, pero no enseñaban todo a todos; algunas cosas las enseñaban a todos, que eran útiles para todos, y otras solo a los prelados, obispos y presbíteros, como sobre la forma de gobernar la Iglesia, administrar los sacramentos, refutar a los herejes, etc., de la misma manera que hoy en día algunas cosas se discuten en las escuelas entre los doctos y otras se explican en el sermón popular. Así, en **Hechos 20**, el Apóstol instruye por separado a los obispos de Asia. Y en **1 Corintios 2**, dice que habla sabiduría entre los perfectos. Y en **2 Timoteo 2**, dice: "Estas cosas encarga a hombres fieles, que sean idóneos para enseñar también a otros." De la misma manera, Ireneo en el libro 4, capítulo 43, dice que los Apóstoles, junto con el episcopado, transmitieron a sus sucesores el don de la ciencia.

Con esto en mente, digo que los Apóstoles escribieron todo lo que era necesario para todos y que habían predicado abiertamente al público; pero no escribieron todo lo demás. Por lo tanto, cuando Ireneo dice que los Apóstoles escribieron lo que predicaron al mundo, es cierto y no está en contra de las tradiciones, porque no predicaron todo a la gente, sino solo lo que era necesario o útil para ellos; lo demás lo transmitieron por separado a los más perfectos.

**Segundo**, Kemnicio presenta a **Orígenes**, en el capítulo 3 sobre Romanos, en la homilía 25 sobre Mateo, en la homilía 7 sobre Ezequiel y en la homilía 1 sobre Jeremías, donde dice que no debemos hablar sobre cosas divinas según nuestro propio juicio, sino

confirmar todo con testimonios de las Escrituras: "Es necesario para nosotros invocar las Sagradas Escrituras como testimonio. Pues nuestros propios pensamientos y explicaciones no tienen credibilidad sin estos testigos."

**Respondo**: Orígenes habla sobre las cuestiones más oscuras, que generalmente no son aquellas que tienen el testimonio de la tradición recibida en toda la Iglesia. De lo contrario, Orígenes afirma claramente en la homilía 5 sobre los Números que muchas cosas se observan en la Iglesia y deben observarse necesariamente, aunque no haya testimonios escritos de ellas.

**Tercero**, cita como testigo al emperador **Constantino**, quien en el Concilio de Nicea, según lo relata Teodoreto en el libro 1, capítulo 7, dijo: "Los libros evangélicos y apostólicos, y los oráculos de los antiguos profetas, nos instruyen claramente sobre qué debemos pensar acerca de las cosas divinas. Por lo tanto, dejando de lado la discordia, tomemos de las palabras divinamente inspiradas las explicaciones de las cuestiones."

**Respondo**: Este testimonio no debe ser considerado con tanta importancia como lo hacen Calvino y Kemnicio. Constantino fue un gran emperador, pero no un gran doctor de la Iglesia, especialmente si tomamos en cuenta la opinión de los herejes modernos y de los antiguos arrianos, quienes sostenían que Constantino en ese tiempo aún no había sido bautizado, y por lo tanto no conocía los misterios profundos de la religión.

Pero, admitiendo la autoridad de Constantino, digo que de todos los dogmas que conciernen a la naturaleza de Dios, existen testimonios en las Escrituras, y podemos ser plenamente y claramente instruidos en estos dogmas por las Escrituras, siempre que las entendamos correctamente. Sin embargo, el verdadero sentido de las Escrituras depende de la tradición no escrita de la Iglesia. Por lo tanto, Teodoreto, quien en el libro 1, capítulo 7, había narrado este discurso de Constantino, en el capítulo 8 relata que se presentaron

las Escrituras de ambos lados y, como los arrianos no fueron convencidos porque interpretaban las mismas Escrituras de manera diferente a los católicos, fueron condenados por sermones no escritos, pero piadosamente entendidos; y nadie jamás ha dudado que Constantino estuvo de acuerdo con esa condena.

**En cuarto lugar, Kemnicio cita a Atanasio**, quien en su libro *Contra los Gentiles* o *Contra los ídolos*, al principio dice: “Las Sagradas Escrituras, inspiradas por Dios, son suficientes para toda instrucción sobre la verdad.”

**Respondo**: Kemnicio añadió la palabra "toda" en "instrucción sobre toda la verdad". Atanasio no dice "toda", sino simplemente “para la indicación de la verdad”. Allí no está hablando de todos los dogmas, sino solo de los dos que son los argumentos de los dos libros que escribe a Macario, es decir, que los ídolos no son dioses y que Cristo es verdadero Dios y también verdadero hombre, y ambos tienen testimonio claro en las Escrituras. Además, Atanasio añade allí que las Escrituras son suficientes para la indicación de la verdad de esos dos dogmas, pero no sin la explicación de los santos Padres, cuyos libros, como no todos pueden tenerlos fácilmente, dice que quiere escribir sobre lo que ha aprendido de sus predecesores.

**En quinto lugar, Kemnicio cita a Basilio** en el sermón sobre la confesión de la fe, donde dice: “Es un argumento de incredulidad y una señal certísima de soberbia si alguien quiere rechazar lo que está escrito o introducir algo que no está escrito.” Y en *Summa Moralis* 72, capítulo 1, y en *Summa* 80, capítulo 22, dice algo similar.

**Respondo**: Basilio habla de aquellos que añaden a los dogmas de la Escritura cosas contrarias o ajenas, y repugnantes a las Escrituras. Pues en el mismo sermón sobre la confesión de la fe dice que, al debatir contra los herejes, ha usado con frecuencia sermones no escritos, pero que están de acuerdo con las Escrituras; y que también el Apóstol no solo tomó testimonios de las Escrituras, sino también de los filósofos cuando no eran contrarios a las Escrituras. Además,

Basilio también habla de aquellos que, no contentos con las palabras escritas, inventan otras por su propia cuenta, lo cual es una señal certísima de soberbia. Así pues, trata de las tradiciones inventadas por personas privadas, no de aquellas que la Iglesia ha recibido de los Apóstoles a través de la sucesión de los obispos.

Otro pasaje citado por Kemnicio es de la epístola 80, donde **Basilio** dice: "No creemos que la costumbre prevalente entre ellos deba ser tenida como ley y norma de la doctrina correcta. Por lo tanto, debemos mantenernos en el juicio de las Escrituras inspiradas por Dios."

**Respondo**: Kemnicio omitió las palabras que estaban en medio, las cuales eran contrarias a su posición. Pues la cuestión era si debía decirse que hay tres hipóstasis en Dios y una naturaleza. Algunos decían que no debía expresarse de esa manera, y presentaban como argumento la costumbre de su región, donde nadie usaba tales términos. A esto responde Basilio, quien sostenía lo contrario, que en otras regiones la costumbre era decir que hay tres hipóstasis en Dios y una naturaleza, y por lo tanto, si ellos no querían aceptar esta costumbre, tampoco era justo que quisieran imponer su costumbre como regla, sino que ambos deberían apoyarse en el juicio de las Escrituras, las cuales nadie puede rechazar. Así que vemos, en primer lugar, que no se trata de una tradición aceptada por toda la Iglesia, sino de costumbres particulares. En segundo lugar, Basilio apeló a las Escrituras porque las costumbres contrarias no podían establecer nada cierto.

**En sexto lugar, cita a Crisóstomo** en la homilía 1 sobre Mateo, homilía 3 sobre 2 Tesalonicenses, y homilía 13 sobre el Génesis, donde Crisóstomo dice que la Escritura es útil y clara en las cosas necesarias. ¿Pero qué relevancia tiene esto?

Luego, cita otro testimonio de **Crisóstomo** en la homilía 49 sobre Mateo, donde, al comentar el capítulo 24, dice: "Entonces los que estén en Judea huyan a los montes." Allí dice que en tiempos de

herejías no hay otro medio para encontrar la verdad más que la lectura de las Escrituras. Pero este testimonio no es de Crisóstomo, sino del autor de la obra imperfecta, quien fue o un arriano o su obra fue corrompida por los arrianos en muchos lugares. Pues en la homilía 48 llama a los "homousianos" (quienes afirmaban que el Hijo es de la misma sustancia que el Padre) herejes, y en la homilía 49 habla casi siempre contra ellos. Por esta razón, este pasaje ha sido suprimido en algunas ediciones recientes, al ser considerado una interpolación de los arrianos.

Cita también otro testimonio de **Crisóstomo** en la homilía sobre el Salmo 95, donde dice: "Si algo se dice sin la Escritura, la mente de los oyentes duda, a veces asintiendo y a veces vacilando; pero cuando un testimonio de la voz divina sale de la Escritura, confirma tanto el discurso del que habla como la mente del oyente."

**Respondo**: Cuando en las palabras inmediatamente precedentes, Crisóstomo dice: "No es apropiado decir nada sin testigos, basándose únicamente en los pensamientos del alma", debemos entender que cuando añade: "si algo se dice sin la Escritura", quiere que entendamos que se refiere a que se dice solo con el pensamiento del alma. Por lo tanto, el sentido de sus palabras es que si algo se dice según una invención propia, no se persuadirá tan fácilmente como si lo que se dice estuviera confirmado por un testimonio de la Escritura.

Cita también otro testimonio de **Crisóstomo** en la homilía 13 sobre la segunda epístola a los Corintios: "Teniendo la balanza, la regla y la norma más exacta de todas, la afirmación de las leyes divinas, os ruego a todos que dejéis lo que parece correcto a esta persona o a aquella, y que investiguéis todo esto en las Escrituras."

**Respondo**: No está hablando de dogmas de fe ni de cuestiones morales oscuras, sino de la opinión de los carnales, que prefieren las riquezas a la pobreza, aunque las Escrituras enseñen clarísimamente que la pobreza es mucho más útil para la salvación. Por lo tanto,

Crisóstomo aquí no dice nada más que esto: que en este caso es más digno de fe lo que dicen las Escrituras que lo que opina la gente.

Finalmente, cita otro testimonio de **Crisóstomo** en el comentario sobre Mateo 22: "Todo lo que se busca para la salvación ya está contenido en las Escrituras."

**Respondo**: Crisóstomo está hablando de los remedios contra los vicios, y enseña que no hay ningún vicio para el cual no se encuentre en la Escritura algún remedio. Esto también lo enseña Basilio en su discurso sobre el primer Salmo. Pero, ¿qué tiene esto que ver contra las tradiciones?

**En séptimo lugar**, Kemnicio cita a **Epifanio**, quien en la herejía 61 dice: "No podemos exponer cada cuestión según nuestras propias razonamientos, sino según la consecuencia de las Escrituras."

**Respondo**: Epifanio no dice que solo por la consecuencia de las Escrituras, y en otros lugares afirma claramente, como mostramos anteriormente, que no todo puede obtenerse de la Escritura y que, por lo tanto, la tradición es necesaria.

**En octavo lugar**, cita a **Cirilo**, quien en el libro *Sobre la fe correcta a las Reinas* dice: "Es necesario que sigamos las Escrituras divinas y en nada nos apartemos de su precepto."

**Respondo**: Cirilo no dice que no se puede decir nada que no esté en las Escrituras, sino que no se puede decir nada contra las Escrituras. Esto es lo que significa no apartarse de su precepto, lo cual también nosotros aceptamos de buen grado, ya que nunca hemos defendido tradiciones que contradigan las Escrituras.

También cita a **Cirilo** en la homilía 5 sobre Levítico, donde dice: "Yo pienso que en estos dos días pueden entenderse los dos Testamentos, en los cuales se puede buscar y discutir toda palabra que se refiera a Dios, y de ellos obtener todo conocimiento de las

cosas. Y si queda algo que la Escritura divina no decida, no debe recibirse ninguna otra Escritura como autoridad para la ciencia."

**Respondo**: Primero, esas homilías sobre Levítico no son de San Cirilo, sino de Orígenes o de algún otro que frecuentemente destruye la letra para imponer sus propios sentidos místicos. Por lo tanto, esas homilías no tienen gran autoridad. Además, en el mismo lugar, el autor de la homilía no excluye la palabra de Dios no escrita, sino solo una "tercera Escritura", es decir, una Escritura humana que pretenda presentarse como divina.

**En noveno lugar**, cita a **Teófilo** en el libro 2 *Sobre la Pascua*, quien dice: "Es obra del espíritu diabólico pensar que algo fuera de la autoridad de las Sagradas Escrituras es divino."

**Respondo**: Teófilo habla de los libros apócrifos que algunos consideraban divinos. Es inapropiado, por no decir algo más grave, aplicar lo que se dice sobre una cosa a otra distinta.

**En décimo lugar**, cita a **Apolinario**, quien en el libro 5 de la *Historia* de Eusebio, capítulo 15, dice que se abstuvo durante mucho tiempo de escribir contra la herejía de Montano para no parecer a algunos que añadía algo a la palabra evangélica de Dios.

**Respondo**: Primero, estas palabras no se encuentran en todos los códices. Segundo, Apolinario no se refiere a la palabra evangélica escrita. Tercero, está hablando de añadir un nuevo dogma contrario, pues en el mismo lugar acusa a Montano de no haber guardado la doctrina que la Iglesia había recibido de los Apóstoles a través de la tradición y la sucesión de los obispos.

**En undécimo lugar**, cita a **Tertuliano**, quien en el libro *Contra Hermógenes* dice: "Adoro la plenitud de las Escrituras. Que el taller de Hermógenes muestre que está escrito. Si no está escrito, que tema aquella advertencia de '¡ay!' destinada a quienes añaden o quitan."

**Respondo**: Tertuliano habla de un solo dogma, es decir, que Dios creó todo de la nada, no de materia preexistente, como soñaba Hermógenes. Y como este dogma está clarísimamente contenido en las Escrituras, Tertuliano dice que adora la plenitud de la Escritura en cuanto a este dogma, y añade que Hermógenes, al añadir un dogma contrario y repugnante a la Escritura, cae en esa maldición que prohíbe añadir o quitar algo a la Escritura de manera que se altere su verdad.

**En duodécimo lugar**, cita a **Cipriano**, quien en la epístola a Pompeyo dice: "¿De dónde proviene esta tradición? ¿Desciende de la autoridad del Señor y el Evangelio, o proviene de los mandatos y epístolas de los Apóstoles? Porque Dios atestigua que deben hacerse aquellas cosas que están escritas, y propone a Josué diciendo: 'Este libro de la ley no se apartará de tu boca.' Si, por lo tanto, está ordenado en el Evangelio o está contenido en las epístolas y los hechos de los Apóstoles, que se observe esta santa tradición."

**Respondo**: Cipriano escribió esto cuando defendía su error, y no es sorprendente que razonara como suelen hacerlo los que yerran. Por eso, San Agustín, en el libro 5 *Contra los Donatistas*, capítulos 23 y siguientes, refuta con razón esta epístola. Además, aunque Cipriano rechazaba esa única tradición sobre el bautismo porque creía que estaba en contra de las Escrituras, no rechazaba las demás tradiciones que, aunque no estuvieran en las Escrituras, no eran contrarias a ellas.

**En decimotercer lugar**, cita el célebre dicho de **Jerónimo** en el primer capítulo de la epístola a Tito: "La charlatanería sin la autoridad de las Escrituras no tiene credibilidad." Y también cita en el capítulo 23 de Mateo: "Lo que no tiene autoridad de las Escrituras, se rechaza con la misma facilidad con que se prueba." Y en el capítulo 1 de Ageo: "Aquellos que sin autoridad y testimonio de las Escrituras, como si fuera por tradición apostólica, inventan y fabrican cosas, son golpeados por la espada de Dios." Finalmente, cita de su comentario sobre el Salmo 86: "El Señor narrará en las

Escrituras de los pueblos y de los príncipes, de aquellos que fueron en ella. Mirad, dice, aquellos que fueron, no los que son, de modo que, exceptuando a los Apóstoles, todo lo que se diga después, será cortado, sin autoridad."

**Respondo al primero**: Kemnicio ha deformado el pasaje. Pues así lo dice Jerónimo: "La charlatanería sin la autoridad de las Escrituras no tiene credibilidad, **a menos que parezca que fortalecen su falsa doctrina incluso con testimonios divinos**." No llama "charlatanería" a lo que se dice fuera de la Escritura, sino que afirma que los charlatanes no encuentran credibilidad a menos que intenten confirmar sus errores con las Escrituras, lo que encaja muy bien con los herejes.

**Al segundo**: tampoco fue citado fielmente, pues Jerónimo no dijo universalmente "Lo que no tiene autoridad de las Escrituras, etc.", sino que, hablando de una sentencia particular, donde algunos trataban de probar con un libro apócrifo que Zacarías, a quien los judíos mataron entre el templo y el altar, era Zacarías, el padre de Juan Bautista, dijo: "Esto, como no tiene autoridad de las Escrituras, se rechaza con la misma facilidad con que se prueba." El sentido es que esta sentencia se probaba con un libro apócrifo, no con uno canónico, y por lo tanto se rechaza fácilmente.

**Al tercero**, la solución es clara: Jerónimo solo está hablando contra aquellos que inventan algo y, sin embargo, quieren que su invención parezca ser una tradición apostólica.

**Finalmente**, digo que en ese lugar Jerónimo rechaza lo que es ajeno a la doctrina apostólica, es decir, lo que es contrario y repugnante a las Escrituras.

**En último lugar**, citan a **Agustín** en su libro 2 de *Doctrina Cristiana*, capítulo 9, donde dice: "En las cosas que están claramente expuestas en la Escritura se encuentran todas aquellas que contienen la fe y los principios de conducta."

**Respondo**: Agustín habla de aquellos dogmas que son absolutamente necesarios para todos, como los contenidos en el Credo de los Apóstoles y en el Decálogo. Por eso, en el libro 2 de *De Peccatorum Meritis et Remissione*, capítulo final, dice: "Creo que también sobre esto habría una clarísima autoridad de los divinos oráculos si el hombre no pudiera ignorarlo sin poner en peligro la salvación prometida." Pero, además de esos, hay muchas otras cosas que se reciben únicamente por tradición, como hemos mostrado anteriormente en muchos lugares de Agustín.

**En segundo lugar**, citan de su libro 3 *Contra las Cartas de Petiliano*, capítulo 6: "Si alguien, ya sea sobre Cristo, sobre su Iglesia, o sobre cualquier otra cosa que pertenezca a la fe y a nuestra vida, no digo yo, sino lo que Pablo añadió: Si un ángel del cielo os predicara algo distinto de lo que habéis recibido en las Escrituras legales y evangélicas, sea anatema."

**Respondo**: Ya hemos mostrado anteriormente que Agustín, en su tratado 98 sobre Juan, interpreta "distinto" como "contrario".

**En tercer lugar**, citan varios pasajes de Agustín del libro 19 de *La Ciudad de Dios*, capítulo 18, el *Tratado 2 sobre la Epístola de Juan*, la epístola 163, el libro *Sobre los Pastores*, capítulo 14, y del libro 6 de *Confesiones*, capítulo 5. Pero en esos pasajes no hay absolutamente nada en contra de las tradiciones. Solo afirma que los dogmas deben probarse con las Escrituras cuando se tienen testimonios de las Escrituras; que se debe creer en las Escrituras; que no se debe decir nada contra ellas, y cosas similares, que son muy verdaderas, pero que se citan en vano en contra de las tradiciones o en favor de la suficiencia de las Escrituras, ya que en ningún lugar Agustín indica tal cosa.

**En cuarto lugar**, citan de su libro *Sobre el Bien de la Viudez*, capítulo 1: "¿Qué más puedo enseñarte que lo que leemos en el Apóstol? Pues la Sagrada Escritura fija la regla de nuestra enseñanza, para que no nos atrevamos a pensar más de lo necesario.

Por lo tanto, no tengo nada más que enseñarte que exponerte las palabras del Maestro."

**Respondo**: Agustín no está hablando de todo dogma, sino únicamente sobre la profesión de la viudez, cuya bondad el Apóstol ya había expuesto suficientemente en 1 Corintios 7. Por eso Agustín dice que le basta con exponer las palabras del Apóstol. En cuanto a lo que Agustín generaliza cuando dice "La Escritura fija la regla de nuestra enseñanza para que no nos atrevamos a pensar más de lo necesario", lo dice en contra de aquellos que inventan nuevas doctrinas según su propio juicio, que no son conformes con las Escrituras.

**En quinto lugar**, citan de su libro 3 *Contra Maximino*, capítulo 14: "Pero ahora, ni yo debo presentar el Concilio de Nicea, ni tú el de Ariminum, como si fuera un prejuicio a favor de nuestra causa. No estamos sujetos a la autoridad de ninguno de estos: que la discusión entre los hechos, las causas y los argumentos sea con las autoridades de las Escrituras, no con los escritos de personas particulares, sino con testigos comunes a ambas partes." Y citan algo similar del Salmo 57: "Dejemos a un lado nuestros documentos, y que el libro de Dios salga a la luz; escuchemos a Cristo hablando, escuchemos la verdad que proclama." Similar se encuentra en el libro *Sobre la Unidad de la Iglesia*, capítulos 3, 6, 10 y 16.

**Respondo**: Al principio parece que en estos pasajes se dice algo en contra de los Concilios, pero no en contra de las tradiciones. Y podemos demostrar fácilmente que Agustín no enseña nada en contra de los Concilios, ya que es cierto que no pretendía excluir los Concilios de estas disputas, y limitarse solo a las Escrituras, dado que creía en la gran autoridad de los Concilios legítimos. Hay dos razones para ello: **primero**, para facilitar la discusión. Si Agustín hubiera querido argumentar desde un Concilio, habría tenido que probar primero que los Concilios debían aceptarse, lo que habría sido demasiado largo. Esta razón era especialmente válida contra los arrianos, que de ninguna manera aceptaban el Concilio de Nicea.

**Segunda** razón: en las cuestiones que se discutían entonces, existían clarísimos testimonios en las Escrituras, que sin duda debían preferirse a todos los testimonios de los Concilios. Esta razón es particularmente aplicable contra los donatistas en la cuestión de la Iglesia. De lo contrario, el mismo Agustín, en las epístolas 118, 162, 165, 166, y en el libro *Sobre el Bautismo*, frecuentemente recurre a los Concilios y las tradiciones, e incluso a las respuestas de los Papas y los emperadores.

**En sexto lugar**, citan de su libro 2 *Sobre los Méritos y la Remisión de los Pecados*, capítulo 36: "Donde se discute sobre un asunto muy oscuro, sin el apoyo de ciertos y claros testimonios de las Escrituras divinas, la presunción humana debe contenerse, sin inclinarse hacia ningún lado."

**Respondo**: Agustín habla aquí de cuestiones muy oscuras, como la cuestión sobre el origen de las almas, para cuya resolución no se disponen de testimonios claros, sino solo algunas conjeturas de las Sagradas Escrituras. Pero esto no tiene nada que ver con las tradiciones, que están firmemente establecidas por el consenso de toda la Iglesia y de todos los antiguos, lo cual Agustín considera un argumento muy importante, especialmente en el libro 1 *Contra Cresconio*, capítulo 33, donde dice: "Mantenemos la verdad de las Escrituras cuando hacemos lo que agrada a toda la Iglesia, aunque no leamos nada escrito sobre ello."

**En séptimo lugar**, citan de su libro *Sobre la Catequesis de los Principiantes*, capítulos 3 y 6, donde Agustín enseña que debe proponerse a los catecúmenos un resumen breve de doctrina extraído de las Escrituras, y cuando ellos declaren que creen y prometan observarlo, deben ser bautizados. De esto, Kemnicio quiere concluir que lo que se contiene en las Escrituras es suficiente para el cristiano.

**Respondo**: Es cierto que esto es suficiente para que alguien pueda ser bautizado, pero no es suficiente absolutamente para la Iglesia de

Dios. De lo contrario, también podríamos concluir que el Credo de los Apóstoles es suficiente para la Iglesia, y que todo lo demás es superfluo.

Estos son, pues, los testimonios de los antiguos citados por los herejes. Hay tres cosas que se deben notar: **Primero**, que hemos citado el doble de testimonios en contra de lo que ellos han presentado. **Segundo**, que nuestros testimonios enseñan expresamente sobre la aceptación de las tradiciones no escritas, tanto que los herejes, al no poder negarlo, recurren frecuentemente a blasfemias. **Tercero**, que los testimonios citados por ellos no se refieren propiamente a las tradiciones, sino que los adversarios los retuercen hacia esa dirección mediante malas consecuencias. Por último, los adversarios, convencidos por la evidencia de los testimonios, a veces admiten que algunas tradiciones fueron defendidas por los Padres; mientras que nosotros no podemos admitir que ningún Padre haya combatido las tradiciones.

## CAP. XII: Se responden las razones de los adversarios.

Queda ahora responder al tercer tipo de argumentos, que se basa en la razón.

**La primera razón** es que parece imposible que las tradiciones no escritas se hayan podido conservar, debido a la multitud de obstáculos como el olvido, la ignorancia, la negligencia y la perversidad, que nunca faltan en el género humano. Como vemos también que los dogmas de Licurgo, Pitágoras y otros, que enseñaban sin escribir, se han perdido por completo.

**Respondo**: No solo no es imposible conservar las tradiciones, sino que es imposible que no se conserven, ya que esta responsabilidad no recae principalmente en los hombres, sino en Dios, quien gobierna la Iglesia. Así como Dios ha preservado la verdadera Iglesia hasta el día de hoy, contra tantas persecuciones de emperadores, filósofos, judíos y herejes, y así como pudo preservar las tradiciones desde Adán hasta Moisés durante dos mil años, y luego las Escrituras desde Moisés hasta este tiempo, por más de tres mil años, del mismo modo pudo sin duda conservar las tradiciones desde Cristo hasta nosotros por más de mil quinientos años, especialmente dado que, además de la providencia de Dios, que es la causa principal, hay otras cuatro causas que también ayudan:

**La primera causa** es la **Escritura**. Aunque las tradiciones no estén escritas en las Escrituras divinas, están registradas en los monumentos antiguos y en los libros eclesiásticos.

**La segunda causa** es el **uso continuo**. Muchas de las tradiciones están en práctica continua, como los ritos de administración de los sacramentos, los días festivos, los tiempos de ayuno, la celebración de la Misa y los oficios divinos, entre otros. Así como se conservan las lenguas vernáculas sin necesidad de gramáticas debido al uso continuo, como el hebreo, que se conservó entre el pueblo de Dios desde Adán hasta la cautividad de Babilonia, durante miles de años,

así también las tradiciones podrían conservarse sin Escritura alguna, gracias a su uso constante.

**La tercera causa** son los **monumentos externos** que duran por largo tiempo, como los templos antiguos, altares, fuentes sagradas, memorias de santos, cruces, imágenes, libros eclesiásticos, y cosas similares. Por ejemplo, en 1571 en Baleoli, Flandes, un pastor local me contó que un ministro herético había convencido al pueblo de que la erección de altares de piedra era una invención reciente de no más de cien años. Sin embargo, cuando empezaron a demoler los altares, descubrieron inscripciones antiguas en uno de los altares, que indicaban el año en que había sido consagrado, lo que reveló que el altar había sido erigido mucho antes, quizás varios siglos antes de lo que decía el herético. Así, un monumento de piedra refutó al herético y conservó la tradición eclesiástica.

**La cuarta causa** es la **herejía**. Dios utiliza maravillosamente a los enemigos de la Iglesia para preservarla. Como en cada época han surgido nuevos herejes que han atacado diferentes dogmas de la Iglesia, también han surgido hombres doctos que, para resistir a los herejes, han investigado diligentemente la doctrina de la Iglesia y las antiguas tradiciones, y con gran cuidado las han transmitido a las generaciones futuras. Así como alguien que posee pacíficamente sus bienes durante mucho tiempo puede fácilmente perder los documentos que acreditan su propiedad, mientras que quien está en constante litigio los guarda cuidadosamente, del mismo modo la lucha contra los herejes ha ayudado a preservar las tradiciones de la Iglesia.

**La segunda razón** es que las Escrituras divinas fueron escritas para que tuviéramos una regla y norma de fe y conducta, como enseña Agustín en el libro 19 de *La Ciudad de Dios*, capítulo 18, y en el libro 11 *Contra Fausto*, capítulo 5. Y dado que las obras de Dios son perfectas, se concluye que las Escrituras son una regla perfecta y suficiente de nuestra fe. Por lo tanto, todo lo que está en las

Escrituras es de fe, y lo que no está en las Escrituras no es de fe. Así pues, las Escrituras son necesarias y suficientes para conservar la fe.

**Respondo** a esta proposición de dos maneras. **Primero**, el propósito principal de las Escrituras no es ser la regla de la fe, sino ser un recordatorio útil para conservar y fomentar la doctrina recibida por la predicación. Esto se prueba porque, si el propósito principal de las Escrituras fuera ser la regla de la fe, deberían contener todo lo que se refiere a la fe y solo eso, como ocurre en el Credo, que fue compuesto precisamente para ser una breve regla de fe. Pero las Escrituras contienen muchas cosas que no se refieren directamente a la fe, es decir, no fueron escritas porque fueran necesarias para creer, sino que se cree en ellas porque están escritas, como las historias del Antiguo Testamento, muchas historias del Evangelio, los saludos de Pablo en sus epístolas y cosas por el estilo.

Además, hemos mostrado ampliamente que hay muchas cosas que deben creerse y que no están en las Escrituras. Por lo tanto, el propósito principal de las Escrituras no es ser la regla de la fe, sino que, mediante varios documentos, ejemplos y exhortaciones, a veces aterrando, otras veces instruyendo, amenazando o consolando, nos ayudan en nuestro peregrinaje. De ahí que las Escrituras no sean una obra continua, como sería de esperar de una regla de fe, sino que contienen varias obras: historias, sermones, profecías, cánticos, epístolas, etc. Pablo expresa este propósito en Romanos 15: "Todo lo que fue escrito, se escribió para nuestra enseñanza, para que, mediante la paciencia y el consuelo de las Escrituras, tengamos esperanza." Y en 2 Pedro 1: "Es justo, mientras estoy en este tabernáculo, manteneros despiertos mediante la amonestación." Y en el capítulo 3: "Esta es la segunda carta que os escribo, en la cual despierto vuestra mente sincera mediante amonestación."

**Segundo**, aunque la Escritura no fue hecha principalmente para ser la regla de la fe, es, sin embargo, una regla de la fe, aunque no total, sino parcial. La regla total de la fe es la palabra de Dios, es decir, la revelación de Dios hecha a la Iglesia, que se divide en dos reglas

parciales: la Escritura y la Tradición. Y la Escritura, porque es una regla, tiene la propiedad de que todo lo que contiene es necesariamente verdadero y digno de fe, y todo lo que la contradice es necesariamente falso y debe ser rechazado. Pero, como no es una regla total, sino parcial, no lo mide todo; por lo tanto, hay algo de fe que no se encuentra en ella. Así es como deben entenderse las palabras de San Agustín. Nunca dice que solo la Escritura sea la regla, sino que dice que la Escritura es una regla a la que deben someterse los escritos de los Padres antiguos, de modo que aceptemos lo que es conforme a las Escrituras y rechacemos lo que es contrario a ellas.

**Tercer argumento:** Los adversarios argumentan que si se abre la puerta a recibir dogmas que no pueden probarse con testimonio de la Escritura, se da ocasión para que muchos inventen y entren en la Iglesia muchas falsedades bajo el nombre de tradición. Señalan que, incluso en tiempos antiguos, santos hombres fueron engañados de esta manera. Por ejemplo, se dice que Papías enseñó, según la tradición, que el reino de Cristo duraría mil años después de la resurrección aquí en la Tierra, creencia que fue aceptada por Ireneo, Tertuliano, Lactancio y muchos otros. También mencionan que Ireneo, en su *Libro 2, Capítulos 39 y 40*, enseñó, según la tradición, que Cristo fue crucificado a la edad de 50 años, mientras que Tertuliano y Clemente de Alejandría enseñaron, por tradición, que Cristo fue crucificado a los 30 años, siendo estas tradiciones falsas.

**Respondo**: Primero, si este argumento tuviera algún valor, no solo deberían rechazarse las tradiciones, sino también las Escrituras. Porque también muchos libros falsos y perniciosos fueron adornados antiguamente con títulos de libros canónicos, como los de Pedro, Pablo, Bartolomé y otros apóstoles, como lo atestiguan Gelasio en el Concilio de los 70 obispos y San Jerónimo en su *De Viris Illustribus*. Por esta razón, Pablo dice en *2 Tesalonicenses 2*: "No os turbéis por ningún discurso o carta, como si fuera nuestra," porque tanto discursos como cartas fueron promulgados falsamente bajo el

nombre de los verdaderos apóstoles. Además, el error de Papías sobre los mil años no proviene de una tradición no escrita, sino de una mala interpretación de las Escrituras, particularmente del Evangelio y del Apocalipsis, como enseña Jerónimo. Ireneo también intenta probar que Cristo alcanzó la edad de 50 años tanto por tradición como por Escritura, basándose en *Juan 8*: "Aún no tienes cincuenta años, ¿y has visto a Abraham?" Finalmente, tanto Tertuliano como Clemente de Alejandría se basan en la Escritura mal interpretada para apoyar su error. Por lo tanto, es en vano y temerario que Kemnitius haya presentado estos ejemplos contra las tradiciones.

**Segundo**, este inconveniente, que es común tanto a las tradiciones como a las Escrituras, no es suficiente para perjudicar ni a las verdaderas tradiciones ni a las verdaderas Escrituras. En la Iglesia existe la autoridad y un método claro para discernir entre las verdaderas y falsas tradiciones y Escrituras, y nunca la Iglesia ha aceptado oficialmente ningún libro apócrifo como canónico, ni ninguna falsa tradición como verdadera.

**Cuarto argumento:** Se alega que es propio de los herejes ocultar sus dogmas y afirmar que Cristo y los apóstoles predicaron algunas cosas abiertamente para todos, mientras que otras las enseñaron en secreto a unos pocos. Ireneo, en su *Libro 1, Capítulo 23*, escribe sobre los basílides, diciendo que ellos afirmaban que no se debían pronunciar sus misterios, sino que debían mantenerse en secreto mediante el silencio. Y en el capítulo 24, dice que los carpocracianos afirmaban que Jesús hablaba en secreto a sus discípulos y apóstoles, exigiéndoles que transmitieran estas enseñanzas solo a aquellos que eran dignos. Tertuliano también, en su libro *De Praescriptione*, menciona que los herejes decían que los apóstoles no sabían todo, o que sabían todo, pero no lo enseñaron a todos.

**Respondo**: Los herejes imitan a los católicos, como enseña Cipriano en su carta a Jubaiano, y por eso también ellos desean tener

misterios. Sin embargo, hay una diferencia entre sus misterios y los nuestros: los suyos buscan el secreto porque son vergonzosos, como se ve en los gnósticos, quienes, según Epifanio, hacían la eucaristía con el semen del hombre y la menstruación de la mujer. Agustín relata algo similar sobre los maniqueos en su *De Haeresibus, Capítulo 46*. También se sabe que los anabaptistas tienen misterios similares. Los herejes querían mantener estos secretos solo para los sabios, mientras que los ignorantes no los conocían. En esto Ireneo y Tertuliano reprochan a los antiguos herejes, que afirmaban que Cristo no entregó estos misterios a los apóstoles, ni los apóstoles a sus sucesores, sino a otros desconocidos.

Nuestros misterios, en cambio, no se ocultan por temor a la luz, sino porque no es necesario que todos los conozcan, o porque no todos son capaces de entenderlos. De otro modo, estos misterios podrían ser proclamados públicamente, ya que nada en la Iglesia se hace que no sea puro y casto. Esto es lo que pienso que quiso decir el Señor cuando dijo en *Mateo 10*: "Lo que escucháis al oído, proclamadlo desde las azoteas", es decir, si es necesario. Y en *Juan 18*: "Yo he hablado abiertamente al mundo, y nada he dicho en secreto", es decir, nada que no pueda decirse en todas partes, refiriéndose a la verdad y pureza de sus palabras. Esto no está en contradicción con el hecho de que pudiera haber explicado algunas cosas en privado a sus discípulos.

**Fin de la primera controversia general.**

**Alabado sea Dios y la Virgen Madre María.**